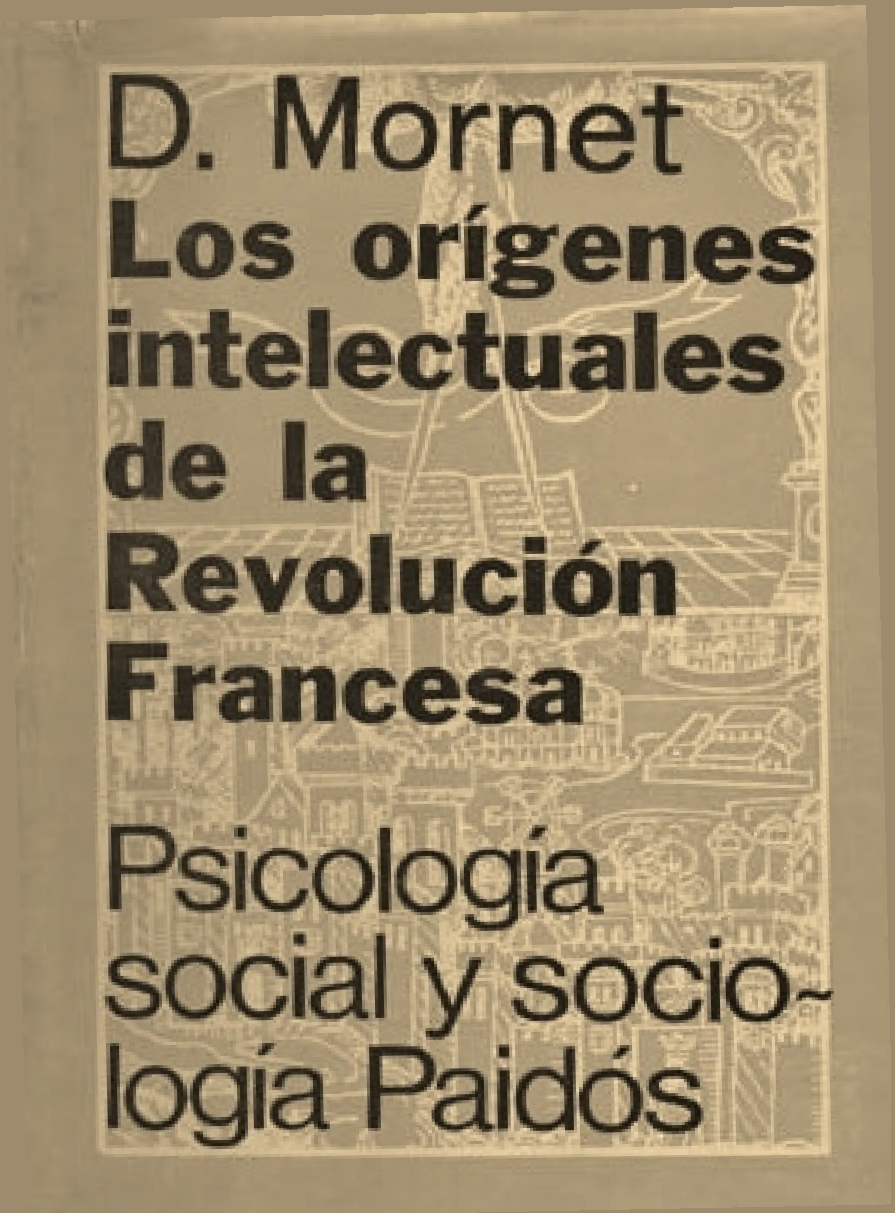

D. Mornet

Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa

Psicología social y sociología Paidós

LOS ORÍGENES INTELECTUALES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1715-1787

DANIEL MORNET

PAIDOS Buenos Aires

Título del original francés
LES ORIGINES INTELLECTUELS
DE LA REVOLUTION FRANÇAISE. 1715-1787

Publicado por
LIBRAIRIE ARMAND COLIN
Paris

Versión castellana de
CARLOS A. FAYARD

Impreso en la Argentina – Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "Multigraph", mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© Copyright de todas las ediciones en castellano by
EDITORIAL PAIDOS, S. A. I. C. F. Defensa 599, Buenos Aires

Índice

PREFACIO 11

INTRODUCCIÓN 19

PRIMERA PARTE

Los primeros conflictos (1715-1747)

I. El estado de los espíritus hacia 1715 25

I. — El ideal católico y absolutista, 25. II. — Las resistencias del instinto, 27. III. — Las resistencias de la inteligencia, 29. IV. — El malestar político, 31. V. — La difusión de las nuevas ideas, 33.

II. Después de 1715: los maestros del espíritu nuevo 38

I. — Los maestros ocultos, 38. II. — Voltaire, 39. III. — Montesquieu, 42. IV. — El marqués d'Argens, 44.

III. La difusión de las nuevas ideas entre la gente de letras 46

I. Deísmo y materialismo, 46. II. — La lucha contra el fanatismo: la tolerancia, 48. III. — La moral laica, 50. IV. — Las ideas políticas y sociales, 52.

IV. La difusión general 57

I. La lucha contra la autoridad, 57. II. — Los progresos de la irreligión, 58. III. — Encuestas indirectas: los periódicos, los colegios, 63. IV. Algunos hombres: Mathieu Marais, el abogado Barbier, el marqués d'Argenson, 67.

SEGUNDA PARTE

La lucha decisiva (1748-1770 *circa*)

I. Los jefes. I. — La guerra declarada 75

1. Montesquieu, el "Espíritu de las leyes", 75. 2. Les Mœurs de François-Vincent Toussaint (1748), 77. 3. La Enciclopedia, 78. 4. Helvétius, 82. 5. Voltaire, 84. 6. Diderot, 89. 7. Jean-Jacques Rousseau, 91.

II. Los jefes. II. — La guerra encubierta 96

1. Los libelos clandestinos de Voltaire, 96. 2. La obra de Holbach y de sus colaboradores, 98.

III. La difusión entre los escritores 103

I. — Los ataques contra el cristianismo. El deísmo y el materialismo, 103. II. — La moral natural y humanitaria. La tolerancia, 106. III. — La política, 109. 1. Discusiones de principio, 109. 2. La crítica directa de los abusos, 112. IV. — Las ficciones: novelas y teatro, 114. V. — Las agrupaciones: los "salones"; la Academia Francesa, 117. VI. — Conclusión, 119.

IV. La difusión general (I — París) 121

I. — La lucha entre los escritores y la autoridad, 121. II. — La venta de las obras, 125. III. — Los progresos de la irreligión, 127. IV. — La difusión del descontento político, 130.

V. La difusión general (II — La provincia) 134

I. — Las academias de provincia, 134. II. — Testimonios varios, 140.

VI. Encuestas indirectas: los periódicos. La enseñanza 146

I. — Los periódicos, 146. II. — La enseñanza, 155. a) Los teóricos, 155. b) La práctica, 157.

VII. Algunos ejemplos 168

Un abogado de pequeña ciudad. Un escritor. Dos amantes. Una joven. Un escolar, 168. Béchereau, 168. Marmontel, 170. Mopinot y Mme. de ***, 173. Genoveva de Mailboissiere, 175. Duveyrier, 177.

Tercera Parte

La explotación de la victoria (1771 *circa*-1787)

I. Las resistencias de la tradición religiosa y política 183

I. — Resistencias de la tradición religiosa, 183. a) La polémica contra los filósofos, 183. b) Los que no eran gente de letras: nobleza y clero, 187. c) La burguesía y el pueblo, 189. II. — Resistencia de la tradición política, 192. a) Los escritores, 192. b) La vida, 194.

II. La gente de letras 199

I. — Los patriarcas de la filosofía, 199. II. — Los nuevos campeones, 204. III. — A través de los escritores más oscuros, 211. a) Los ataques contra la religión, 211. b) Los reformadores políticos, 213. c) Las reformas sociales, 217. IV. — La literatura de imaginación: cuentos, novelas, teatro, 219. V. — La moral social y patriótica, 224.

III. La difusión general (I — París) 232

I. — La lucha de los escritores contra la autoridad, 232. II. — Difusión de la irreligión en la nobleza y el clero, 235. III. — La difusión en las clases medias, 240. IV. — Los cafés, las sociedades literarias, los cursos públicos, etcétera, 243.

IV. La difusión general (II — La provincia) 249

I. — Las sombras del cuadro, 249. II. — La nobleza y el clero, 250. III. — La difusión en las clases medias, 252. IV. — Las academias de provincia; las sociedades literarias; los cursos públicos; las bibliotecas, 256.

V. Encuestas indirectas — La enseñanza 273

I. Los programas de estudio, 277. II. — El espíritu de los alumnos y de los maestros, 282.

VI. Encuestas indirectas — Los periódicos 293

I. Los periódicos de París o impresos en el extranjero, 293. II. — Los periódicos de provincia, 298.

VII. La masonería 304

I. Las opiniones sobre ella durante el siglo XVIII, 305. Su actitud frente a la religión y al Estado, 310. Naturaleza de su igualitarismo, 318. ¿Una actividad prerrevolucionaria?, 325.

VIII. La revolución norteamericana 328

IX. Algunos ejemplos 337

Un presbítero de corte. Un gentilhombre rural. Dos pequeñas burguesas parisienses. Un joven burgués de provincia. La juventud de algunos revolucionarios, 337. El presbítero de Veri, 337. El conde de Montlosier, 339. J.-P. Brissot, 341. Lucile Duplessis, 344. Manón Philipon, 345. Los futuros revolucionarios, 348.

X. La difusión de las ideas filosóficas en los medios populares 351

La cuestión de la instrucción primaria. La opinión de los filósofos, 351. La difusión de la instrucción, 352. La difusión de las ideas, 356.

XI. Algunas observaciones sobre las causas políticas 361

Importancia de las discusiones políticas, 361. Escándalos diversos, 365. Los libelos y folletos, 365. Los descontentos populares; la cuestión del pan, 368. Los motines, 371. Los pasquines, 373.

XII. Las preocupaciones intelectuales en los *cahiers de doléances* de 1789 377

Lugar que ocupan las discusiones de ideas, 377. Los anhelos de orden intelectual referentes a la instrucción, 380. A la libertad de prensa, 384. A la tolerancia, 385.

CONCLUSIONES 387

BIBLIOGRAFÍA 397

REFERENCIAS 447

Prefacio

CUANDO APARECIERON *Los Orígenes intelectuales de la Revolución francesa*, se tuvo a la obra por un libro importante. Era en 1933, el año en que, en Alemania, el nacional-socialismo se enseñoreaba del poder. En Francia, la crisis económica, el debilitamiento de la Tercera República puesto de manifiesto por el escándalo Stavisky, la agitación alimentada por los émulos de los fascismos italiano y alemán habían creado un ambiente apasionado. Existían doctrinarios que proseguían la causa otrora intentada contra los "intelectuales" por Barrès y el partido antidreyfus. Estos mismos, reforzados por otros, llegaban al extremo de enjuiciar a la Revolución francesa. Daniel Mornet se veía pues colocado, por la elección del tema, en el terreno de una tumultuosa actualidad. Pero tuvo el mérito de repudiar todo espíritu polémico. Desde su aparición, este libro de un notable universitario se distinguió por su virtud pedagógica. Ejercitaba al lector en la purificación de sus pasiones. Un cierto romanticismo hace que sobre la Historia se proyecten intensos colores que no dejan de seducirnos. Pero el conocimiento científico es de otra naturaleza.

Tratándose del siglo XVIII francés, Daniel Mornet acometía, en suma, una empresa equivalente a nuestras actuales encuestas de opinión. Treinta años atrás tales sondeos eran poco menos que desconocidos. Es posible observar que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, han logrado realizar una educación del espíritu público; ello es hasta tal punto evidente, que los resultados estarían desprovistos de todo valor, si la investigación se apartase de la objetividad. Ampliar el interrogatorio de tal modo que entre a jugar la ley de la multitud, evitar el privilegio de un sector en detrimento de los demás, cuidarse de no muestrear hechos o textos atípicos en razón de lo curioso que pueda haber en ellos, no hacer preguntas que de antemano orienten las respuestas: tales son las reglas a que ya se astreñía la encuesta de *Los Orígenes intelectuales*. Su autor se preocupaba sobre todo, preocupación que muy bien conocen los redactores de cuestionarios, de enunciar únicamente las preguntas capaces de provocar una respuesta claramente definida. No pretendió juzgar a la Revolución francesa ni a quienes la prepararon. El que un escritor contemporáneo, comprometido en la acción, o por lo menos aprisionado por los hechos, el que un Joseph de Maistre, un

Chateaubriand y hasta un Michelet, emitan un juicio condenatorio o pronuncien un panegírico, nada tiene de extraño. Después de un siglo y medio, en cambio, la sentencia retrospectiva se vuelve irrisoria. Cuando escribía Daniel Mornet, hacía ya un cierto tiempo que había sonado la hora del conocimiento histórico. Llevado naturalmente hacia las conclusiones ponderadas, pudo examinar el tema de su trabajo con una serenidad que a veces había faltado a un Aulard, a un Mathiez, más afectados por el combate "republicano" de comienzos de siglo.

Sin embargo, esto no quiere decir que todo presupuesto se halle ausente en *Los Orígenes intelectuales*. Daniel Mornet ha elaborado un libro de buena fe, donde en cada página se ponen de manifiesto sus escrúpulos por determinar lo que un espíritu razonable estimará como la verdad más probable. Desde entonces, positivamente, la idea de una relatividad del conocimiento no ha cesado de adquirir mayor crédito, y ello a causa de diversas influencias: los progresos de la física, sobre todo, ¿no han forzado a admitir que la trayectoria de una partícula está en función del modo de observar esa trayectoria? En cuanto al historiador, es preciso reconocer que su posición en la Historia afecta, si no los propios acontecimientos, al menos los conocimientos que de ellos adquiere, aunque no sea más que en función de las trasformaciones experimentadas por el instrumental técnico y mental de ese conocimiento. Así pues, es posible seguir con enorme interés la evolución de las perspectivas en que se coloca un hecho mayor de la historia universal: si se quiere, el fin del Imperio romano y los orígenes del cristianismo, vistos por Bossuet, Montesquieu, Voltaire, Gibbon, Renan, Toynbee... La Revolución francesa se coloca entre esos acontecimientos de primera magnitud. Nadie lo dudaba en 1933. El año 1789 señalaba entonces la época de la más reciente de las grandes revoluciones; la de octubre de 1917 no parecía todavía haber puesto de manifiesto su importancia. Desde entonces, la Larga Marcha china y las mudanzas consecutivas a la Segunda Guerra Mundial han quitado algo de su brillo a una revolución que algunos tildan, no sin cierta condescendencia, de "burguesa".

Se trata aquí de una manera de ver en absoluto extraña a Daniel Mornet: su libro merece nuestra atención precisamente en relación con la edad que tiene. Hay en él lagunas que se han hecho sensibles, lagunas que en un comienzo no se habían notado. Se han vuelto manifiestas merced a la evolución de las perspectivas, tan rápida en estos últimos treinta años. Así pues, cabe extrañarse de que Daniel Mornet se encierre tan estrechamente en la sola consideración de Francia. Tal limitación podía ser satisfactoria durante el siglo XIX y hasta los alrededores de 1950, cuando la psicología nacional fragmentaba las unidades de que trataba el historiador. Hoy día se tendrá por muy insuficiente la única ventana abierta al exterior en el capítulo referido a la Revolución norteamericana. Daniel Mornet destaca que, a los veinte años, Mme. Roland leía *La Constitution d'Angleterre* por Delolme (pág. 347). Sin duda se trata de una referencia fugaz que hace pensar en una omisión: en los orígenes intelectuales de la Revolución francesa hubiera sido necesario dejar un lugar para las ideas inglesas, para las realidades inglesas. Gunnar von Proschwitz,[1] a propósito del voca-

bulario de Beaumarchais, ha mostrado cómo hacia 1780, el espíritu público en Francia se halla imbuido por las maneras de pensar de allende la Mancha. ¿No es acaso paradójico considerar únicamente desde el punto de vista nacional una cultura cosmopolita como la del iluminismo? Llaman mucho la atención, en el libro de Daniel Mornet, las ausencias de Federico II, de Catalina, emperatriz de Rusia, de José II, para no citar otros héroes de las Luces muy reputados en su época (Gustavo III en Estocolmo, Estanislao Poniatowski en Varsovia, Pombal en Lisboa, Aranda en Madrid, Tanucci en Nápoles). ¿Acaso esos políticos no merecían ser evocados, puesto que representaron y afianzaron una doctrina con la que durante mucho tiempo se contentaron los filósofos: es decir, ese despotismo ilustrado al que Daniel Mornet no hace sino algunas alusiones? Con todo, se hace patente que el fracaso de los déspotas ilustrados fue lo que tornó inevitable la Revolución. Durante el último tercio del siglo, una política que tendiese a racionalizar el Estado, pero sin refundiciones profundas de la sociedad, parecía superada. Lo mismo ocurría en toda Europa, pues las Luces se extendían a través del área europea. Del mismo modo la Revolución fue el resultado de una situación ampliamente europea, si bien más explosiva en el oeste. Revolución "francesa" en el sentido de que a partir de 1789 tuvo su centro en París. Pero había comenzado dos años antes en los Países Bajos austríacos.

Algunas indicaciones un poco sumarias de Daniel Mornet han podido precisarse y enriquecerse, merced a la investigación histórica de esos tres decenios. El plan de conjunto ("Primeros conflictos", "Lucha decisiva", "Explotación de la victoria") se conformaba al esquema de evolución lineal que prevaleció durante mucho tiempo. Allí, el siglo XVIII desempeñaba un papel de transición entre la crisis final del siglo de Luis XIV y los preludios revolucionarios de 1787. Sin embargo, una vez que se logró un mayor conocimiento, la evolución de esos setenta años no se asemeja en nada a un movimiento uniformemente acelerado. Herbert Luthy ha recalcado de manera especial[2] que en el intervalo se había establecido lo que Voltaire llamaba "el siglo de Luis XIV": período de recuperado equilibrio, al que corresponde toda la obra de Montesquieu y la de Voltaire en Cirey,* ocupado en diseñar, a través de *Le Siècle de Louis XIV*, el ideal de una monarquía ilustrada. Para adquirir conciencia de esa suerte de apogeo de la antigua sociedad, no bastaba con la historia de las ideas; era preciso profundizar el análisis socio-económico. Daniel Mornet se refiere con frecuencia a una noción bastante vaga: "el sentido del sufrimiento" (por ejemplo, pág. 361), "la miseria" (por ejemplo, pág. 395). Los historiadores recientes han dado un contenido más explícito a esos términos. Es sin duda exacto, tal como se lee en *Los Orígenes intelectuales* (pág. 368), que los indigentes formaron "el ejército de la Revolución". Determinados estudios sobre población han justificado esa impresión que Mornet, con todo acierto, extraía de numerosos documentos. En Francia, como en el resto de Europa, una revolución demográfica precedió a la Revolución, haciéndola necesaria. De-

* En la región de Champaña, en casa de Mme. du Châtelet. Allí vivió desde 1734 hasta 1745. [T.]

bido a un descenso de la mortalidad, la población del reino aumenta en un 30 al 40 por ciento, sin que la producción siga, ni de lejos, el mismo ritmo. El incremento de la demanda, al mismo tiempo que la multiplicación de la moneda metálica,[3] trae consigo un alza general de los precios agrícolas, impulsando hacia las ciudades una masa de hombres sin recursos, esparciendo por los campos las bandas de mendigos o salteadores (el siglo XVIII es también el de Cartouche y de Mandrin).* Al propio tiempo, el alza de los precios favorece considerablemente la economía de cambio: de ello se beneficia una burguesía de negocios,[4] la que, enriquecida, pretende controlar un Estado al que da vida por medio del impuesto. Por otra parte, el régimen de la propiedad acrece el rendimiento de la renta inmobiliaria, en tanto que se empobrece la multitud campesina no poseyente. Desde ese instante se establece una contradicción revolucionaria entre la prosperidad de quienes obtienen ganancias y el pauperismo agravado de las masas. Pero las finalidades de la nueva burguesía, relegada a una posición inferior en una sociedad todavía organizada por "órdenes", coincide con las aspiraciones espontáneas de un proletariado urbano y rural que vive en los límites del hambre. Bastará con un año de carestía (1788), en un período de depresión, para que el descontento burgués, apoyado por el empuje popular en el curso de los meses de unión (mayo y junio de 1789), desmorone el edificio.

El análisis de los factores socio-económicos, tal como lo expone Ernest Labrousse,[5] aclara numerosos hechos que han quedado inexplicados en la investigación de Daniel Mornet. El "delirio de lujo" que hacia 1763 se apodera de la burguesía de Autun (pág. 196) interesa sin duda al moralista; pero es evidente que el fenómeno apareció al amparo de un mejoramiento del nivel de vida que hubiera sido preciso dilucidar. De igual modo, la disminución del número de alumnos en las escuelas y colegios hacia 1780 (pág. 274), ¿no tiene por causa, más que una desafección por el estudio, la depresión económica que se instala "a partir de 1776-1777, se agrava durante la guerra de los Estados Unidos y persiste en gran medida después"?[6]

Las enumeraciones de Daniel Mornet (pág. 139) demuestran que el mundo de los negocios no tenía acceso a las academias provinciales. Ausencia notable, que sin embargo el historiador omite señalar. Un libro como *Los Orígenes intelectuales de la Revolución francesa* reclamaba la encuesta realizada por Jacques Proust sobre el reclutamiento social del equipo enciclopédico.[7] Mucha razón tenía Mornet al dejar establecidos "los estrechos vínculos entre las discusiones teóricas y la vida francesa" (pág. 361). Con todo, convenía considerar las realidades económicas de esa "vida" y sus estructuras sociales.

En comparación, el libro de Daniel Mornet destaca la necesidad de un punto de vista al que nos ha acostumbrado, en este segundo tercio de nuestro siglo, la difusión del pensamiento marxista. La concepción que, en materia histórica, tenía de las "causas intelectuales" provocaría numerosos comentarios y objeciones. Cuando enunciaba la conclusión (pág. 21) de que "por

* Célebres bandoleros. [T.]

una parte, son las ideas las que determinaron la Revolución francesa", ¿tenía conciencia de que de antemano la había inscripto en la definición de su tema? Cierto es que el "por una parte" señala una vacilación. A veces Mornet adopta, sin duda inconscientemente, la filosofía de la historia idealista de un Taine, al tiempo que rechaza la explicación de la Revolución francesa que éste proponía. Se siente impulsado a conceder a las ideas una vida propia y una acción directa sobre los acontecimientos. "Las incredulidades volterianas y las impaciencias de las cuales surgirá la Revolución" escribe, por ejemplo (pág. 291). Mas en otras partes, un sentido muy exacto de lo relativo en la historia lo hace vacilar: "Es *sobre todo* [8] la opinión la que ha determinado los hechos políticos y es merced a la opinión por lo que sus consecuencias han sido profundas: opinión de la gente culta, cuya opción ha estado sugerida y dirigida *en buena parte* [8] por la literatura" (pág. 328). Fecunda incertidumbre, por cuanto invita a extremar el análisis. ¿Es necesario, como lo hace Mornet, atribuir el descontento político del período 1748-1770 a los "abusos" en general, más insoportables aún "porque se había aprendido a reflexionar sobre los abusos" (pág. 131)? ¿Pero por qué se había "aprendido a reflexionar"? ¿Por qué había actuado la pedagogía de los filósofos? Más bien porque la evolución, demográfica y económica, había llevado a los espíritus a escuchar las razones de los razonadores. Una determinada propaganda sólo surte efecto en un terreno favorable. Más aún, digamos que la existencia de ese terreno es lo que la provoca. Se siente uno impulsado a aprobar a Daniel Mornet cuando comprueba, en las últimas líneas de su obra: "Para que esa inteligencia pudiera actuar, le era necesario un punto de apoyo, la miseria del pueblo, el malestar político. Mas esas causas políticas no hubieran sido sin duda suficientes..." (pág. 395). Notemos, sin embargo, que el enunciado implica el postulado de una inteligencia en cierto modo exterior a la realidad, en cuyo seno busca un "punto de apoyo". La idea, en su relación con lo social, ¿es causa o efecto? "El libro", observa Alphonse Dupront, [9] "al igual que lo mental colectivo, está atrasado con respecto a los acontecimientos. Dicho de otro modo, si se exceptúan ciertos estallidos, el libro no crea el acontecimiento; contribuye a hacerlo consciente, a ubicarlo, a menudo a justificarlo".

Determinar el valor del pensamiento como causa y como efecto en la historia, equivale sin duda a buscar la solución de un problema falso. Se evita un dilema puramente verbal mediante el planteo de que la ideología "expresa" lo social. Así procede Daniel Mornet, por otra parte, a propósito de los planes de reforma pedagógica durante el siglo XVIII: todo ese hervidero, observa (pág. 282), no ha sido "una causa"; es un "síntoma".

Si bien, con la perspectiva que da el tiempo, la obra de 1933 adquiere el valor de un hito en la evolución de una disciplina, en otros aspectos sigue siendo un trabajo que no ha sido reemplazado. Es poco decir que, sobre el siglo XVIII en conjunto, *Los Orígenes intelectuales* constituye siempre el repertorio más completo y más variado que se pueda consultar. Se queda uno perplejo ante las inmensas lecturas que ha exigido un libro semejante. La amplia síntesis que desde entonces compuso Lester G. Crocker de ningún modo lo ha desvalorizado, antes bien, suponía como algo previo el análisis

de Daniel Mornet.[10] Investigaciones posteriores han precisado determinados aspectos que no podían aparecer sino de una manera fugaz en un panorama de 400 páginas. Estamos ahora mejor informados sobre la idea de felicidad, sobre la de naturaleza, sobre las ciencias de la vida durante el siglo XVIII.[11] Sería preciso emprender otras investigaciones. Después de los notables trabajos de Jacques Proust, de J. Lough,[12] queda por acometer el estudio de la difusión de la *Enciclopedia* en las provincias francesas. Del mismo modo, el de la propagación de las ideas de Rousseau y de su significación: se piensa en que un Montlosier, al interpretar el pensamiento de Rousseau en un sentido contrarrevolucionario (pág. 341), no debía ser un caso aislado. Un libro reciente de Jean Fabre[13] ha puesto de manifiesto el interés de los problemas que plantea la relación de las Luces con el romanticismo.

Diversos testimonios mencionados por *Los Orígenes* dependen de la observación impresionista y reclamarían una verificación. Un Leprince d'Ardenay, miembro en 1778 de una sociedad literaria de Le Mans, escribe sus memorias sin siquiera citar los nombres de Montesquieu, Buffon, Voltaire, Rousseau (pág. 197); en 1751, el marqués d'Argenson se queja de que en su provincia "la gente se vuelve cada vez más salvaje" (pág. 250). Ahora bien, en 1778, el cura de Mouzay, parroquia (hoy situada en el departamento de Indre-et-Loire) perteneciente a los dominios de los d'Argenson, inscribe en su registro y comenta la muerte de Voltaire y la de Rousseau. ¿Cabe pensar que d'Argenson conocía mal a los curas de sus dominios? ¿O bien que en esas tierras la situación ha experimentado un cambio entre 1751 y 1778? ¿Qué es lo que debemos considerar como un fenómeno aberrante, la curiosidad del párroco o la falta de curiosidad del memorialista de Le Mans? En los registros de las parroquias que aún subsisten sería preciso realizar investigaciones que emplearan el mismo método cuantitativo que, no hace mucho, ha aportado conocimientos bastante inesperados sobre el reclutamiento del ejército en el siglo XVIII.

Daniel Mornet fue el precursor de ese método hoy día ampliamente utilizado. La busca de las "fuentes" literarias llevaba naturalmente a la encuesta de opiniones. Bien se observa esto en el modelo del género, la edición de las *Lettres philosophiques*, cuyo texto fue cuidado por Gustave Lanson en 1909: si Voltaire hubiese debido leer todos aquellos libros consultados por su editor, jamás hubiera escrito las *Lettres*. Puesto que muchos de los nexos propuestos tienden menos a descubrir una "fuente" que a determinar, acerca de alguna cuestión tratada por Voltaire, el estado de la opinión pública en Francia o en Inglaterra. El método de las fichas, tan copiosamente ridiculizado, encontraba aquí su justo empleo. Por lo demás, ¿no han fracasado en adelante tales ironías? Esa práctica, considerada como característica de la escuela "lansoniana", correspondía, por así decir, a una fase artesanal, que preparaba el camino a las investigaciones "programadas por equipos" y al procesamiento de la "información" mediante tarjetas perforadas. Las técnicas de computación se hallan limitadas por sus especificaciones. Pero sólo ellas pueden aprehender eficazmente los fenómenos cuantitativos que enfrentan las encuestas de opinión. Por lo demás, la fre-

cuente utilización, desde hace medio siglo, de los sondeos realizados por Daniel Mornet en las bibliotecas particulares[14] es, en sí misma, una respuesta a sus detractores. En cuanto a *Los Orígenes intelectuales de la Revolución francesa*, su influencia parece aun más decisiva. Hacían justicia no sólo a las conclusiones de Taine, sino también al método que utilizó en sus *Origines de la France contemporaine*. Elaborar una interpretación, aderezarla con detalles sagazmente orientados: he ahí la manera de escatimar esfuerzos. Tales abreviaciones permiten que la inteligencia desarrolle su vigor y que el estilo despliegue su brillo. En cambio, abren un camino fácil a las opiniones establecidas de antemano: como escribe Mornet, la opinión de Taine era inconmovible, se trataba de "Monsieur Taine", patriota afligido por los desastres de 1870, conservador aterrorizado por la Comuna, que argumentaba contra los responsables. De ese modo, *Les Origines de la France contemporaine* ocupan un lugar importante en la historia de las ideas políticas durante le Tercera República. Pero quien desee conocer la historia del siglo XVIII puede, en adelante, ignorar sus tesis.

Por el contrario, la obra de Daniel Mornet perdura merced a su valor propio y a la posteridad que le promueven algunos jóvenes historiadores. En el encabezamiento de una recopilación colectiva recientemente aparecida, François Furet anuncia el propósito de "renovar una tradición cuantitativa que en su tiempo fuera ilustrada por Daniel Mornet".[15] Es, en efecto, en la prolongación de *Los Orígenes intelectuales* donde se sitúa el estudio estadístico de la producción libresca durante el siglo XVIII, estudio que expone, por categorías, la evolución de los "privilegios" y "autorizaciones tácitas"; el estudio paralelo del contenido de dos periódicos tan característicos como *Le Journal des savants* y *Mémoires de Trévoux*; el inventario de la literatura de venta ambulante; el análisis del reclutamiento en las academias provinciales;[16] del mismo modo que, por otra parte, las encuestas de R. Estivals.[17] Simultáneamente, algunos equipos emprendedores pusieron por obra grandes trabajos que Daniel Mornet sólo había podido tratar someramente en su libro o que había relegado: el examen sistemático y exhaustivo de los periódicos franceses del siglo XVIII, el léxico de los grandes escritores, el análisis semántico de los *Cahiers de doléances*.* Muy pronto, con los números ante los ojos, sabremos a qué atenernos.

Es indudable que los números no lo dicen todo, y que las masas no son lo único que cuenta. Habrá que resistir a la tentación romántica de dar demasiada importancia, entre los hombres, a quienes no dicen ni una palabra y piensan aun menos. ¿El historiador debe presuponer la dignidad eminente de las existencias vegetativas? Las grandes multitudes, después de todo, se obtienen mediante la adición de individuos, los cuales no tienen todos igual cuantía ni son intercambiables. Algunos no dejan de pensar y hacerse oír. La función que cabe al escritor es precisamente, a través de la expresión literaria, la de incitar a sus lectores a formar sus propias ideas, a sentir. Esto es cosa que Daniel Mornet, instruido por un largo contacto

* Memoria o pliego de quejas. Eran pedidos, deseos o reclamaciones dirigidos al soberano por los diversos cuerpos que constituían el Estado. [T.]

con las letras francesas, ciertamente no ignoraba. A sus muchos méritos añade el de haber conservado en el seno de sus informes la consideración de lo cualitativo. Ha sabido hacer de modo que, en sus estadísticas, haya sitio para retratos de hombres y mujeres. No ha olvidado que un siglo no merecería la atención de los historiadores, si en él no pudiesen encontrar espíritus de excepción.

RENÉ POMEAU

Notas

1. *Introduction à l'étude du vocabulaire de Beaumarchais*, París, Nizet, 1956.

2. En su obra *La Banque protestante en France de la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution*, tomo II, París, 1961.

3. Ernest Labrousse: "El siglo XVIII produce por sí mismo tanto oro y tanta plata como la que, desde el descubrimiento de América, se había extraído hasta entonces", *Histoire générale des civilisations, Le Dix-huitième siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pág. 346.

4. E. Labrousse, *op. cit.*, pág. 345: "Entre el segundo y el último cuarto de siglo, el valor de la producción ha llegado más que a duplicarse."

5. *Op. cit.*, págs. 347-362.

6. E. Labrousse, *op. cit.*, pág. 358.

7. En sus dos obras, *Diderot et l'Encyclopédie*, A. Colin, París, 1962, y *L'Encyclopédie*, A. Colin, París, 1965.

8. La bastardilla es nuestra.

9. En *Livre et société dans la France du* XVIII^e *siècle*, París, La Haya, 1965, pág. 210.

10. Lester G. Crocker, *An Age of crisis. Man and World in the* XVIIIth. *century Thought*, Baltimore, 1959; *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, 1963.

11. R. Mauzi, *L'Idée de bonheur au* XVIII^e *siècle*, A. Colin, París, 1960; J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du* XVIII^e *siècle*, Chambéry, 1963; J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du* XVIII^e *siècle*, A. Colin, París, 1963.

12. "Luneau de Boisjermain v. the publishers of the *Encyclopédie*", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, tomo XXIII, Ginebra, 1963.

13. *Lumières et romantisme: énergie et nostalgie, de Rousseau à Mickiewicz*, París, Klincksieck, 1963.

14. "Les enseignements des bibliothèques privées au XVIII^e siècle", *Revue d'histoire littéraire de la France*, julio-setiembre de 1910.

15. *Livre et société dans la France du* XVIII^e *siècle*, pág. 1.

16. Véase *ibid.*, las contribuciones de F. Furet, J. Ehrard y J. Roger, G. Bollème, D. Roche.

17. *Le Dépôt légal sous l'Ancien Régime*, París, Rivière, 1961; *La Statistique bibliographique de la France au* XVIII^e *siècle*, París, Mouton, 1965.

Introducción

En esta obra me he propuesto escribir la historia de los orígenes intelectuales de la Revolución y no la de las ideas revolucionarias. Esas ideas: libertad, igualdad, fraternidad, contrato social, etcétera, existen sin duda, de un modo más o menos confuso, desde que hay hombres que viven en sociedad y que piensan. En todos los casos han sido esbozadas, precisadas y comentadas desde la Antigüedad griega. Para elaborar su historia es preciso, sobre todo, seguirlas, a través de los siglos, en las grandes obras, en los grandes hombres; pues esas grandes obras son las que, mientras las ideas no se han realizado, les dan su forma duradera, las transmiten y las transforman. El tema que he elegido es de otra índole y exigía un método diferente.

Existen, cuando se consideran las cosas en líneas generales, tres clases de revoluciones: revoluciones de la miseria y el hambre, insurrección confusa de hombres hartos de sufrir cruelmente, impulsados por necesidades y furores ciegos; concluyen en la anarquía o en sangrientas represiones. Revoluciones en que una minoría inteligente y audaz se enseñorea del poder y luego arrastra o domina masas hasta entonces indiferentes o inertes. Por último, revoluciones donde, si no la mayoría, al menos una muy amplia minoría, más o menos ilustrada, concibe los defectos de un régimen político, las reformas profundas que anhela, luego arrastra poco a poco a la opinión pública y llega al poder más o menos legalmente; las masas siguen porque, al menos de una manera vaga, están preparadas para comprender y preferir las ideas en cuyo nombre se realiza la revolución. No cabe duda de que, en su conjunto, la Revolución francesa pertenece a esta última clase. Sus causas esenciales han sido, como siempre, causas políticas; se ha querido cambiar porque se era o se creía ser materialmente miserable. Pero quizá no se tomó la decisión, y sin duda no se decidieron los medios y los fines del cambio, sino porque se había reflexionado sobre ello. Tales reflexiones no fueron obra de algunos audaces sino la de una *élite* muy numerosa que, a través de toda Francia, se consagró a discutir la causa de los males y la índole de los remedios. A primera vista, por lo menos, es posible creerlo así. El objeto de nuestro estudio es precisamente el de investigar cuál ha sido con exactitud ese papel de la inteligencia en la preparación de la Revolución francesa. ¿Cuáles han sido las ideas de los grandes escritores;

cuáles han sido las de los escritores de segundo, de tercer o de décimo orden, puesto que aquellos que para nosotros son de décimo orden han sido a veces, para sus contemporáneos, del primero? ¿De qué modo unos y otros han influido sobre la opinión pública general, sobre quienes no eran gente de letras, gente del oficio? ¿Cómo y hasta qué punto se llevó a cabo la difusión a medida que se penetra más profundamente desde las clases muy ilustradas hacia los burgueses, los pequeños burgueses, el pueblo; a medida que nos alejamos de París hacia las provincias más distantes? Dicho en pocas palabras. ¿Cómo innumerables franceses han reflexionado en la necesidad de profundas reformas y en la naturaleza de esas reformas?

Ese estudio de difusión exigía un método complejo y engorroso. Era preciso sin cesar tener presente la cronología; el alcance de una misma idea es diferente en 1720, en 1760 o en 1780; y sin embargo era imposible cortar el siglo en tajadas demasiado numerosas. Me he ajustado a tres períodos que me parecen justificados: 1715-1747; es entre 1748 y 1750 cuando aparecen las *Mœurs* de Toussaint, *l'Esprit des lois*, los primeros volúmenes de la *Histoire naturelle* de Buffon, la *Lettre sur les aveugles*, el Prospecto y el Discurso preliminar de la *Enciclopedia* (el primer volumen es de 1751), el primer *Discours* de Rousseau, etcétera. Es evidente que hay allí un corte. Es mucho menos claro para nuestro segundo período (1748-1770), pero nos hacía falta uno; y es alrededor de esa fecha, 1770, cuando se termina la obra de expresión de las ideas y se inicia su difusión general. Nuestra investigación así lo demostrará. (Entre 1764 y 1770-1772 es, por ejemplo, cuando aparecen las más violentas obras polémicas de Voltaire y de Holbach.)

Se hacía preciso multiplicar los documentos. El gran error de demasiadas historias análogas o el gran riesgo que corren es el de decir "todo el mundo", "por todas partes", etcétera, cuando sería necesario conocer a todo el mundo, y apenas si se dispone de media docena de testimonios. No me hago ilusiones acerca de la extensión de mi encuesta: es muy incompleta. Para no citar sino un ejemplo, he examinado los periódicos de provincia del siglo XVIII que se encuentran en las bibliotecas parisienses; he ido en busca de los que se hallan en cinco ciudades de provincia; hubiera debido proseguir mis indagaciones en por lo menos ocho o diez ciudades más. El método correcto me hubiera exigido ir a pasar varios años en una veintena de ciudades para proseguir allí investigaciones semejantes a las que Bouchard y Grosclaude emprendieron bajo mis consejos y llevaron a feliz término. Pero por lo menos mi libro es el resultado de diez años de directas y asiduas investigaciones sobre ese tema y de treinta años de estudios sobre el siglo XVIII. La experiencia me ha enseñado que se corre el riesgo de cometer los peores errores al generalizar demasiado pronto; pero que, cuando se dispone de un número suficiente de hechos, las encuestas más numerosas y más profundizadas no logran más que abultar los legajos sin modificar sus proporciones; en lugar de cincuenta hechos o textos para una opinión y de veinte hechos o textos para la opinión contraria, se tienen treinta para ésta y setenta y cinco para aquélla. En todo caso, anhelo que

mi libro sea el punto de partida de encuestas en provincia que le añadirán mayores precisiones, mayores matices o lo contradecirán.

Me he esforzado por aparecer rigurosamente imparcial. Esta es, sin duda, la pretensión de todos los historiadores, aun de aquellos que son más evidentemente unilaterales. Pero esa imparcialidad me resultaba fácil. He vivido demasiado tiempo entre los franceses del antiguo régimen para no sentirme convencido de que eran víctimas de muy graves abusos y que sus reivindicaciones eran justas, humanas. Por otra parte, no experimento ninguna simpatía por el Terror y la guillotina. Sobre todo, mi opinión o mi perplejidad poco importan. Mi estudio llega a la conclusión de que, por una parte, son las ideas las que determinaron la Revolución francesa. Si se ama a esa Revolución, se exaltarán las grandezas de la inteligencia que la preparó. Si se la detesta, se denunciarán los errores y los perjuicios de esa inteligencia. Mi libro puede favorecer todas las polémicas. Lo que equivale a decir que no favorece ninguna.

He estudiado los orígenes puramente intelectuales. Ello es el motivo por el que me he detenido en el año 1787. Hasta esa fecha todas son discusiones; las ideas no actúan directamente o actúan sólo sobre cuestiones de detalle. Pero a partir de 1788 comienza la acción, y no bien comienza, ella es la que domina. La historia de las ideas ya no puede hacerse sino en función de la historia política. No he querido abordar esa historia. Con mayor razón aún, no he entrado en la historia de la Revolución. No bien penetramos en ella, nos vemos en presencia no sólo de la acción, sino también de los jefes. Con frecuencia las ideas y la voluntad de esos jefes importan más que la acción difusa de las ideas impersonales. No sólo es preciso historiar las ideas revolucionarias, sino también las ideas de los revolucionarios.

Mi libro vuelve a tomar una parte de los estudios de Taine, de Tocqueville, etcétera. No es esto una temeridad. Los asuntos que ellos trataron eran tan vastos, que en 1850 o en 1875 era imposible a una inteligencia humana estudiarlos con la suficiente precisión. Pero, desde hace más de cincuenta o de setenta y cinco años, se han publicado innumerables estudios de detalle que me han permitido realizar investigaciones de conjunto en toda suerte de casos en que las investigaciones directas habrían sido imposibles. Deseo expresar todo lo que les debo; en especial a todos esos modestos trabajos perdidos en las Memorias de las sociedades eruditas de las departamentos franceses, así como a la Bibliografía de de Lasteyrie y de sus colaboradores que permite descubrirlos.[1]

N. B. — *Me vi precisado a resolver el problema de las notas. Mi texto corría el riesgo de verse sumido bajo las llamadas de notas y las notas mismas. Para no sobrecargarlo he adoptado el método siguiente: no he justificado con notas los capítulos o pasajes generales que resumen mis trabajos o los de los demás sobre Voltaire, Rousseau, etcétera. Se trata de síntesis de las cuales resulta imposible ofrecer las pruebas mediante textos o remisiones a los textos. No he puesto notas que remitan a tal o cual página de obras conocidas por todos los historiadores o historiadores de la literatura,*

cuya solidez resulta indiscutible y que indico, al comienzo de los capítulos o partes de capítulos, como OBRAS DE REFERENCIA GENERAL. *He reducido mi bibliografía a las obras a que mis notas remiten efectivamente. He volcado todas las notas al final de la obra. La siguen página por página y será fácil no perderse.*

Notas

1. Hay que añadirle las inapreciables *Bibliographies de l'Histoire de France*, de Brière, Caron y colaboradores.

PRIMERA PARTE

Los primeros conflictos
(1715-1747)

CAPÍTULO I

El estado de los espíritus hacia 1715 [1]

I. — El ideal católico y absolutista

Es posible definir fácilmente el ideal social, por lo menos el teórico, del "gran siglo". El hombre ha sido creado por Dios para obedecer a Dios. La voluntad de Dios le es transmitida a través de intermediarios que no debe discutir, a los cuales no tiene el derecho de oponerse. En lo más alto, el papa, directamente inspirado por Dios, jefe absoluto de los obispos, quienes hacen conocer su voluntad a los curas. Los fieles no deben sino recibir de éstos las reglas estrictas e imperiosas de sus vidas. El papa, los obispos, los curas podrían ser jefes políticos del mismo modo como son jefes espirituales. Pero, de hecho, plugo a Dios repartir los poderes. Los jefes políticos son los reyes, "ungidos de Dios" y que han recibido de Dios un poder absoluto del que no deben dar razón sino a Dios. Son los amos de los cuerpos y bienes de sus súbditos; pueden despojarlos, encarcelarlos, darles muerte; a sus súbditos no les cabe el derecho de resistírseles o de acusarlos, como no les cabe el de acusar a Dios por enviarles la peste, los terremotos, la sequía, la hambruna. "¡Sois dioses, oh reyes!", exclama Bossuet. Y es en verdad al igual que a una suerte de Dios como los cortesanos de Versalles adoran al "gran rey" y como cuantos escriben cantan sus alabanzas. No existen ya en la lengua francesa suficientes epítetos, en la retórica suficientes imágenes y comparaciones, en la mitología suficientes prodigios para poder celebrar su grandeza y la humildad de sus adoradores. En la capilla de Versalles, Luis XIV se halla vuelto hacia el altar, hacia su Dios; los grandes señores se hallan vueltos hacia Luis XIV, hacia su Dios. Un moralista por entonces célebre, Jacques Esprit, ha expresado esa obediencia mística de manera muy clara.[2] Puede suceder que agrade a un rey vender a sus súbditos como el dueño de un campo vende sus ovejas. El rey de Francia puede vender una de sus provincias al rey de España o al de Inglaterra. ¿Qué deberán, no ya hacer —puesto que no tienen libertad de obrar—, sino pensar los franceses que de golpe se convertirán en españoles o ingleses? Deberían pensar que no tienen nada que decir ni aun que pensar. El rey de Francia ha hecho uso de su derecho; no les queda sino el derecho de obedecer.

Por ahí se ve cuáles son las consecuencias de la doctrina. La sociedad fundada sobre la obediencia será defendida contra todo desorden. Se hallará sometida a las disciplinas que hacen la grandeza y algo como la eterna seguridad del castilo de Versalles y de su parque. Elegidos, tallados, edificados, plantados, podados por el pensamiento y la voluntad de un arquitecto y de un jardinero, las piedras, las vigas, los árboles, las flores se dispondrán según leyes exactas y soberanas. Mandados, castigados, recompensados por las decisiones soberanas del sacerdote y del rey, los hombres estarán al servicio de designios que son los mejores, puesto que son divinos. Autoridad, jerarquía, disciplina, obediencia constituirán los fundamentos del orden social y del orden moral. Añadámosles el renunciamiento, que es a un tiempo su consecuencia y su explicación. Semejante doctrina podría ser una doctrina de esclavitud; los súbditos podrían obedecer al déspota por temor, como el rebaño al látigo que lo conduce. Pero en realidad obedecen a Dios y a las leyes que Dios ha prescripto. ¿Qué importan los sufrimientos, las humillaciones, las injusticias si, en la vida eterna, Dios encumbrará a aquellos que los poderes humanos habrán abatido y abatirá a quienes éstos habrán encumbrado? La vida terrenal es y debe ser un "valle de lágrimas"; la vida tiene que ser una expiación. Toda alegría, y un todo placer, excepto los goces de la piedad, son inútiles o peligrosos o culpables; los más inocentes de ellos nos hacen deslizar, casi imperceptiblemente, hacia mortales peligros. La vida ideal, la vida según el corazón de Dios, es aquella con que sueña Pascal. "Toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa, que es la de no saber permanecer en reposo, en una habitación"; añadamos, con Pascal, en una habitación desnuda, donde no podrán hacer otra cosa como no sea orar, vedándose hasta las "diversiones" más puras. Pascal se reprochará el amar a su sobrina, porque amar a la criatura es distraerse del amor de Dios. Rancé atacará a Mabillon y a los benedictinos por entregarse a los austeros placeres de la erudición; pedirá que se obligue a los monjes a no hacer otra cosa fuera de trabajar con sus manos para sustentarse y orar a Dios.

El hombre, pues, no debe tener más que un solo pensamiento: alcanzar la vida eterna, y la alcanzará con mayor facilidad en la medida en que sea más humilde, más sumiso, más resignado. En cambio, tendrá el derecho de preocuparse ante todo, y hasta únicamente, por su propia salvación. Es posible pensar en los demás en el orden temporal; en el de las cosas espirituales, sólo se tiene el derecho de pensar en sí mismo. En el ámbito de la vida religiosa y, puesto que ésta debe ser la vida toda, en la totalidad de su existencia no hay, por así decirlo, vínculos sociales. Verdad es que se ora por las almas del purgatorio; hay misioneros que encuentran la muerte por convertir paganos; existe toda suerte de obras caritativas. Más aún, ciertas órdenes religiosas tienen como regla la de no orar sino por la salvación de los demás. Mas todo eso es "caridad", y caridad quiere decir amor de Dios y no amor al prójimo. Todo cuanto con ello se hace es para agradar a Dios y para que Dios nos salve antes que para salvar al prójimo; no rogar por nosotros no es más que un refinamiento de humildad, un mérito supremo. No se yerra al destacar todo cuanto de singular y aun de herético

tiene lo que el Don Juan de Molière dice al pobre: "Te lo doy por amor a la humanidad." Del mismo modo como no hay franceses sino súbditos del rey, tampoco hay humanidad; sólo existen Dios y los fieles de Dios.

Esa doctrina es, sin duda, más o menos teórica. En realidad, Luis XIV no ha vendido provincias al rey de España, y si hubiese querido hacerlo, no es seguro que hubiera podido; de hecho, jamás se apoderó sin juicio y sin razones, al menos aparentes, de los bienes o de la vida de sus súbditos. De hecho también, siempre se combatieron las exigencias del ascetismo. Si se atacó con tanta violencia a las jansenistas, no es sólo porque la letra de su doctrina se consideró herética; es también, y quizá sobre todo, porque el ideal de los Pascal, de los Arnault, de los Nicole imponía a los hombres un esfuerzo que no podía sino quebrantarlos y desanimarlos. Mabillon tuvo razón contra Rancé. Pero, no obstante, era sin duda la doctrina la que parecía legítima. No existían la Inquisición ni los autos de fe, como en España, pero sí una autoridad vigilante e implacable que castigaba con las penas más duras a quienquiera que aparentara oponerse a la autoridad política o religiosa, o bien discutirlas. Se colgaba o se encerraba de por vida a los escritores impíos o poco respetuosos; se atravesaba con hierro al rojo la lengua de los blasfemos; bajo la simple sospecha de hablar mal del rey y de su gobierno se podía perder la vida o por lo menos la libertad. Y la revocación del Edicto de Nantes fue tenida, por los espíritus más generosos, por legítima y beneficiosa.

II. — Las resistencias del instinto

Con todo, resulta difícil obedecer, sufrir, renunciar no bien uno ya no se ve recompensado por las alegrías del amor divino, no bien no se posee un espíritu místico; y resulta absolutamente imposible cuando no se tiene el convencimiento de que la ley del sufrimiento y la expiación es una ley divina. ¿Por qué el placer, la alegría no habrían de estar permitidos y, más aún, por qué no habrían de ser beneficiosos? Se admite que es enojoso embriagarse, enojoso dar fiestas con dinero robado, enojoso gozar de una joven a quien luego se abandona con un hijo. Más ¿por qué el buen vino, los bailes, el amor tendrían, en sí mismos, que ser pecados? Dios nos ha dado el deseo de la felicidad. ¿Por qué, al mismo tiempo, no nos habría dado el derecho de obtenerla? Ese derecho es el que seguirán reivindicando en su vida, en su conversación, en las alusiones y el sentido oculto de lo que escriben, en alguna obra dramática clandestina, un cierto número de contemporáneos de Bossuet y de Racine, y otros más numerosos durante los últimos años del reinado de Luis XIV.

Esos epicúreos fueron al comienzo epicúreos en el sentido deformado del término. Pretendieron vivir agradablemente y afirmar, sin preocuparse por ofrecer muy largas disertaciones, que no cometían ningún mal. Eso es lo que dicen y lo que versifican, por ejemplo, el atractivo La Fare y el amable Chaulieu. La Fare compuso una *Ode à la volupté*, un poema sobre

las beatitudes que son las *Béatitudes de ce monde*, de este muy bajo mundo, y una *Ode sur la vieillesse d'un philosophe voluptueux*:

Loin de moi tous ces fanatiques,
Rebelles à tes sentiments,
Dont les humeurs mélancoliques
Résistent à tes mouvements;
Qui loin d'accepter avec joie
Le bien que le Ciel leur envoie
Comme un remède à leurs malheurs,
Estiment que se soit sagesse
Que se livrer à la tristesse
Et se plaire dans les douleurs.

Loin de moi ces timides âmes
Qui, se chargeant d'indignes fers,
Pensent que d'éternelles flammes
Les doivent punir aux Enfers,
D'avoir sans crainte et sans envie
Joui des plaisirs de la vie
Comme de la clarté des cieux,
Et traitent de libertinage
Le digne et légitime usage
Des plus nobles présents des dieux! *

Poco tienen éstos de filósofos. No cabe duda de que dan escuetamente sus razones; rastrean en Lucrecio o en Montaigne algún que otro argumento. Pero más les agrada beber, amar, conversar, versificar que discutir. Otros se muestran más metódicos y proponen realmente una filosofía del deleite, es decir, en el sentido que tenía durante el siglo XVII, del placer refinado. Solicitan de su inteligencia que justifique sus sentimientos o, si se quiere, sus instintos. El más agudo, el más ingenioso y conocido de esos epicúreos es Saint-Evremond. Saint-Evremond no gusta de los filósofos disputadores que se enfrascan en la controversia metafísica y en la querella de palabras para embrollar los problemas más sencillos. Detesta a los estoicos que emplearon su inteligencia únicamente para enajenar su propia voluntad y condenar a los hombres a practicar absurdas austeridades. Se ha confiado

* "Lejos de mí esos fanáticos, / Rebeldes a tu sentir, / Cuyos humores melancólicos / Se resisten a tus insinuaciones [a las de la voluptuosidad]; / Quienes lejos de aceptar con gozo / El bien que el Cielo les envía / Como un remedio a sus desgracias, / Estiman que es de sabios / Entregarse a la tristeza / Y complacerse en el dolor.

"Lejos de mí esas almas tímidas / Que, cargándose de indignas cadenas, / Piensan que eternas llamas / Los han de castigar en los Infiernos, / Por haber sin temor y sin deseo / Gozado de los placeres de la vida / Así como de la claridad del cielo, / Y consideran libertinaje / El uso digno y legítimo / Del presente más noble de los dioses."

en la naturaleza, que es buena, y en la sensatez, que es su intérprete: "Por lo que toca a odiar las malas acciones, debe durar tanto como el mundo: pero tener a bien aceptar que los refinados llamen placer a aquello que la gente ruda y grosera ha llamado vicio, y no forméis vuestra virtud con añejos sentimientos que su naturaleza salvaje inspiró a los primeros hombres... [La razón] se ha suavizado para introducir la honestidad en el trato de los hombres; se ha vuelto refinada y curiosa en la busca de placeres con el deseo de hacer la vida tan agradable como se había intentado hacerla segura y honesta." El programa de su vida y su obra podría ser el del opúsculo atribuido a de la Valterie, que quizá pertenezca a Saint-Evremond y que se ha incluido en sus obras: "Que el hombre debe dedicarse a la busca de su felicidad, puesto que tiene la posibilidad de acrecer sus placeres y amenguar sus miserias." Indudablemente la busca tiene que ser conforme a razón; sólo es sabiduría cuando está hecha con sabiduría. La templanza le es constantemente necesaria. Exige elección. Necesita de esa sencillez de alma que huye de las complicaciones y desconfía de las curiosidades malsanas tanto de los sentidos y del corazón, como de las del pensamiento. Exige fuerza de carácter y serenidad para no dejarse abrumar por las miserias inevitables. Y aún exige cierta generosidad; Saint-Evremond no es un "humanitario", su bondad de alma no va más allá del círculo estrecho de la gente decente y aun del de quienes lo rodean; pero, en último término, quiere que uno se complazca con el placer de los demás. Y de todo esto pretende hacer no sólo un arte práctico del buen vivir, sino también una moral, una moral laica, independiente de las morales religiosas y aun más, indiferente a ellas. Contra la moral de la obediencia y el renunciamiento organiza la moral de la independencia y la felicidad.

III. — Las resistencias de la inteligencia

Saint-Evremond niega ser un razonador. Siente terror por la pedantería. Lo que escribe y sus amigos divulgan son cartas, frivolidades en verso o prosa, opúsculos que encierran más reflexiones negligentes que disertaciones metódicas. Pero otros se encargan de oponer la razón razonadora a los razonantes de la obediencia pasiva y de la moral ascética. El cartesianismo triunfa. Durante mucho tiempo tuvo que sufrir los embates de todos aquellos que preferían los argumentos de autoridad a los de la evidencia racional, y la escolástica al *Discours de la méthode*. Todavía alrededor de 1680, el presbítero Cailly es expulsado de la Universidad de Caen debido a su enseñanza cartesiana, y el presbítero Pourchot, en París, hacia 1695, tendrá dificultades por haber tomado sus argumentos de Descartes antes que de la tradición de la Escuela.* Mas ya las Universidades comienzan a desacreditarse. Fuera de ellas, o bien se supera a Descartes al seguir a Locke, o bien se es partidario absoluto de Descartes. Sólo quedan Philaminte,

* La filosofía escolástica. [T.]

Armande y Bélise * para exaltarse con los torbellinos o los espíritus animales. Todas las mujeres de buen tono son las que quieren ser filósofas, es decir, que quieren comprender a Descartes y razonar como él. Los sabios, físicos o químicos, se esfuerzan por construir sistemas donde los secretos de la materia se demuestran mediante razonamientos geométricos, al deducir de evidencias racionales la serie de las consecuencias. Al punto que, de éxito en éxito, el método cartesiano acometió los temas que La Bruyère declaraba vedados a un hombre que hubiera nacido cristiano y francés, es decir, los problemas religiosos y aun los políticos. Los guías fueron Bayle, Fontenelle y los escritores ingleses.

"La razón", dice Bayle, "es el tribunal supremo que juzga en última instancia y sin apelación acerca de cuanto se nos propone". Ante todo, se trata de la razón del sentido común, la razón cartesiana que decide sobre principios evidentes y no sobre la tradición y la autoridad. Muy cierto es, por ejemplo, que una opinión muy antigua y muy general ve en la aparición de cometas el presagio de grandes catástrofes. Pero jamás esa opinión pudo dar razones que fueran razones, y cuando se la examina se ve que no se trata más que de un prejuicio absurdo. Existen por cierto otros prejuicios del mismo género, algunos de los cuales encubren los más graves errores. Así pues, es un prejuicio creer que no hay virtud sin religión; en realidad, cuando se razona fríamente, hasta es preciso concluir que "el ateísmo no lleva necesariamente a la corrupción de las costumbres". En segundo lugar, la razón de Bayle es una razón erudita. Lo ignora todo en materia de ciencias experimentales; no sabe nada acerca de Newton. Pero tiene la curiosidad de los textos y la pasión del examen crítico de esos textos. Acepta que se deba creer en los hechos, pero siempre y cuando existan textos que testifiquen esos hechos, textos auténticos, claros y que no se contradigan. Ahora bien, toda una parte de su gran *Dictionnaire* se halla consagrado a la crítica de los textos y a la demostración de que esos textos son falsos, sin valor o contradictorios. Con mucha frecuencia acomete contra tradiciones sin importancia que sólo poseen interés para los eruditos. Pero también a menudo se trata de leyendas piadosas que se desmoronan, y entonces toda la creencia religiosa se ve amenazada: pues entre las credulidades más ingenuas y las tradiciones aparentemente más sólidas las transiciones resultan insensibles. Bayle pone así frente a frente la crítica histórica y la fe.

Escribía para la gente seria; pero Fontenelle va a conquistar a la gente de distinción. También él es cartesiano. A la tradición, a las creencias opone, como Bayle, el buen sentido crítico. La antigüedad toda ha creído en los oráculos; la gente más seria, ilustres filósofos han tenido la convicción de que predecían el porvenir. Pero ello se debía a que esa gente no sabía hacer uso de su razón; si hubiesen sabido de qué modo se prueba la verdad, se habrían dado cuenta de que sólo se creía en los oráculos porque no se quería discutirlos. Su autoridad tenía como único fundamento la credulidad popular, los prejuicios de los sabios y la malicia de los sacerdotes. Sin embargo, el consentimiento universal los apoyaba. ¿No existen por ventura

* Personajes femeninos de *Les femmes savantes* de Molière. [T.]

otros casos en que ese mismo consentimiento se equivoca? ¿No hay otros prodigios que repugnan mucho más a la razón y que la gente justifica con tan sólo repetir que siempre se ha creído en ellos? ¿No hay acaso en la Biblia profecías y milagros que no son ni más creíbles ni más ciertos que los oráculos de Delfos o de Cumas? Naturalmente, Fontenelle no lo dice; pero hace todo lo posible para que se lo piense. A tales absurdos, a semejantes credulidades opone la claridad, la solidez, la certeza de las ciencias metódicas. Al ideal de sumisión y misticismo opone el ideal de la curiosidad crítica que anima a los geómetras, los astrónomos y los físicos. La finalidad que da a su vida y a la vida no es la de creer, ni siquiera la de saber. sino la de comprender y de probar.

La influencia inglesa vino a completar la de Descartes, de Bayle y de Fontenelle. Es ya perceptible durante la segunda mitad del siglo XVII. Chapelain, Gassendi, Pascal, Costar, Guy Patin y otros admiran a Bacon y a la ciencia inglesa. Durante los últimos veinte años del siglo, las *Nouvelles de la République des lettres,* la *Bibliothèque universelle,* la *Histoire des ouvrages des savants* conceden un lugar importante a los libros ingleses. Pero es sobre todo Locke quien enseña a pensar "a la inglesa", es decir, a pensar confiando tan sólo en sí mismo y no en su catecismo o en su párroco. Locke es cristiano, muy sinceramente, pero no es católico, y su demostración del cristianismo pretende ser "racional". Renuncia a la jerigonza y a las sutilezas de las demostraciones metafísicas. Quiere que todos lo comprendan y no que todos le crean. El único juez es la razón de cada uno; y se trata de un juez audaz; obliga, por ejemplo, a aceptar que Dios puede crear una materia pensante y que quizás existe una materia pensante. Ese cristiano aporta a los deístas no tan sólo los argumentos, sino también todas las maneras de razonar que les permitirán no ser más cristianos.

IV. — El malestar político

Por más firmes y numerosas que fueran esas resistencias a lo que podríamos llamar el despotismo religioso, no nacieron de la conciencia de los males padecidos; en realidad no existía en Francia un malestar moral generalizado. En cambio, sí había un profundo malestar político. La doctrina y la práctica del absolutismo monárquico podían imponerse fácilmente mientras el país fuera relativamente feliz; y la causa por la cual el país las había aceptado residía en que ellas lo habían salvado de los males de la anarquía. Pero durante los últimos veinte años del reinado de Luis XIV sólo experimentaba su cruel agobio: irritantes abusos de la justicia, insolencia de los privilegiados, humillación de las guerras desfavorables, provincias devastadas por los ejércitos y, sobre todo, el peso de los impuestos mal repartidos y brutalmente cobrados. Hasta las puertas mismas de Versalles el frío y el hambre atormentaban a hordas de miserables. Había que convenir en que, si el rey de Francia era, como dice Massillon, "dueño de la vida y fortuna de sus súbditos", se mostraba como un amo torpe o mal aconsejado y en

que se imponía algún cambio, si no en sus derechos, por lo menos en el ejercicio de sus derechos.

Algunos, como Boisguilbert o Vauban, se atuvieron a fines prácticos. No indagan acerca de cuál es la mejor forma posible de gobierno. Aceptan el principio de la autoridad absoluta. Sólo se preguntan de qué modo ella podrá ejercerse sin ocasionar la pérdida de Francia; desean remediar los abusos de la justicia, reformar profundamente el sistema financiero, asegurar la prosperidad del comercio y la industria. También se leían obras que se limitaban a discusiones teóricas. Grotius había escrito *Los derechos de la guerra y de la paz* (traducido en 1687), Pufendorff, *El derecho natural y el derecho internacional* * (traducido en 1706), Locke, *Del gobierno civil* (traducido en 1691). Grotius y Pufendorff son razonadores cartesianos. Parten de definiciones y principios cuya evidencia racional se esfuerzan por establecer: definición de la ley, de la autoridad de la ley, etcétera, para deducir de ellas sus consecuencias necesarias, establecer cuáles son desde el punto de vista racional los derechos de la guerra y la paz, de la naturaleza y de gentes. Ponen su confianza en las "luces de la recta razón"; creen en una ciencia abstracta y, por así decirlo, geométrica de la moral política. Esa moral es demasiado general como para interesar directamente a aquellos que padecen a causa del gobierno de Luis XIV. Mas acostumbra a colocar la razón por encima de la tradición, a oponer el libre examen a la autoridad. Locke y el protestante Jurieu son, en sus polémicas, menos escolásticos. Pero ellos también desean fundar la política en la razón y la justicia, y no en la obediencia a dogmas o derechos divinos. Y la razón lleva a Jurieu y Locke a la conclusión de que si los monarcas son los amos, lo son únicamente merced al consentimiento de los pueblos que les han delegado, bajo determinadas condiciones, el derecho a mandar.

Jurieu y, sobre todo, Locke se mueven dentro de las generalidades. Mas hubo en Francia reformadores que fueron a la vez razonadores y realizadores, que escribieron por Francia y para ayudar inmediatamente a Francia. Se trata de Fénelon, Saint-Simon y Le Laboureur, Boulainvilliers. Ninguno de ellos es republicano; ninguno de ellos piensa siquiera en poner en duda el principio de la autoridad absoluta del rey. Pero buscan la manera de aconsejar al rey y de defender su país contra los peligros del despotismo. Fénelon pide al rey que respete "leyes fundamentales" y "costumbres constantes que tienen fuerza de ley". Junto al rey, quiere organizar controles que protegerán esas leyes fundamentales; propone la reforma de las justicias señoriales, el consentimiento de los impuestos por parte de la nación, etcétera. Le Laboureur y Saint-Simon, quien, sin duda, lo ha inspirado, oponen a la autoridad de uno solo los derechos de los "consejeros natos" del monarca, de los pares de Francia. De ningún modo la autoridad puede delegarse en parlamentos o en Estados generales; antes bien, debe estar repartida entre el rey y los grandes señores. Boulainvilliers sabe menos claramente lo que quiere. Es un aristócrata, como Saint-Simon. El rey y los pares tienen todos los derechos; pertenecen a la raza conquistadora,

* *De iure naturae et gentium*, publicada en 1672. [T.]

dueña de los bienes de la raza vencida. Mas, en la práctica, detesta el despotismo; quiere que el pueblo ame a sus amos; quiere que esos amos gobiernen para su felicidad.

Grotius, Pufendorff, Locke, Fénelon, Le Laboureur, Boulainvilliers tienen propósitos, métodos y conclusiones muy diversos. Mas se asemejan en un punto: discuten sobre el problema político. Acostumbran a quienes los leen a reflexionar y, si están descontentos, a negarse a obedecer, si no en sus actos, al menos en sus pensamientos.

V. — La difusión de las nuevas ideas

Estamos aquí frente al problema principal. Lo que importa para comprender las transformaciones sociales no reside sólo en el talento y la fuerza de las ideas de algunos autores. Un terremoto violento, aun si arruina una ciudad capital, es menos grave que la lenta evolución que convertirá un país fértil en un desierto. La mayor parte de las veces hay que tomar en cuenta el número de autores y, sobre todo, la penetración de la literatura en la vida, la transformación general de las mentalidades.

Ahora bien, en el campo político, la transformación no existe y la penetración es mediocre. Las Memorias de Saint-Simon son desconocidas. Las obras de Le Laboureur y de Boulainvilliers no se han publicado. Sin duda circulan en forma manuscrita; un corresponsal de Montesquieu las compra y señala que "mucha gente las posee". Mas "mucha gente" puede no significar sino algunas docenas. Los escritos políticos de Fénelon son igualmente inéditos y, según parece, aun menos conocidos. En cambio, es posible comprar libremente a Locke, Grotius, Pufendorff, y no se deja de leerlos. Hay, por lo menos, seis ediciones de Grotius, ocho de Pufendorff, siete del *Gobierno civil* de Locke. Pero Grotius y Pufendorff son pesados eruditos y monótonos razonadores. Se atienen a generalidades más propias para seducir a los filósofos especulativos que para conmover a la opinión pública. Vauban, Boisguilbert y, sobre todo, La Bruyère son infinitamente más vivaces. Se le ávidamente a La Bruyère y año tras año las ediciones de los *Caractères* se van multiplicando. Pero parecería que hubiera mayor interés en las máximas y los retratos, en el arte del escritor antes que en sus amargos rencores contra la insolencia de los grandes señores y la voracidad de los financieros. Por lo demás, La Bruyère no es un rebelde; sólo la emprende contra los hombres y la aplicación de los principios, no contra los principios mismos. Vauban y Boisguilbert tienen ideas más audaces sobre las finanzas. Reclaman de manera especial que todos los franceses paguen impuestos y no sólo los plebeyos. Pero es en interés del rey, y a ninguno de ellos se le ocurre discutir su autoridad.

Las conclusiones no varían si, en torno a esas obras, se agrupan las obras de segundo orden. Se lee a Hobbes, la *Utopía* de Tomás Moro y, sobre todo, cierto número de utopias novelescas: *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny (1676), la *Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras

(1677), la *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables* de Claude Gilbert (1700), la *Idée d'un règne heureux ou relation du voyage du prince de Montberand dans l'île de Naudely* de Lesconvel (1703), los *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Tyssot de Patot (1710). La mayor parte de tales novelas tuvieron cierta notoriedad. *La Terre australe* llega a cinco ediciones en 1732, la *Histoire des Sévarambes* cinco ediciones en 1734, los *Voyages de Jacques Massé* a dos ediciones en 1710 y d'Argenson declara, hacia 1750, que siguen estando de moda. Ahora bien, todos esos Estados imaginarios están gobernados por las más audaces políticas. Se adelantan a las doctrinas más audaces de Rousseau o de Morelly. Se desconoce la propiedad; todo es de todos: "los australianos no saben qué significa lo tuyo y lo mío; todo es común entre ellos con una sinceridad tan absoluta, que el hombre y la mujer no pueden, entre los europeos, tener una más perfecta". En la isla de Naudely sólo existe una nobleza del mérito y la propiedad está limitada. Pero el mismo exceso de esos delirios comunistas es lo que, hacia 1700, los reduce a no ser más que un juego intelectual; no pueden ejercer sobre la política práctica una influencia mayor de la que poseen el pesimismo de Hobbes o el optimismo de Leibniz.

Al punto que se buscaría en vano en la opinión pública esos temas de discusión o de polémica que, poco a poco, cristalizan invenciblemente los pensamientos, y luego se imponen, algún día, a la vida. La doctrina de las "leyes fundamentales" sólo se encuentra en Fénelon y en algunos parlamentarios que únicamente comenzarán a defenderla después de 1715. La idea del "pacto social", del monarca mandatario de sus súbditos está en Locke, en Jurieu y en algunos polemistas protestantes; pero se trata de opiniones casi aisladas. Sólo una impresión muy general se desprende de casi todos esos libros y comienza a imponerse al pensar público: ocurre que la política no es un coto reservado donde sólo cabe creer y obedecer; se puede, y hasta se debe discutir acerca del gobierno de los Estados; aquí, como en otras partes, la razón es dueña y soberana; si no le es posible imponer, al menos puede criticar y proponer.

En el campo de las ideas religiosas la evolución es, por lo contrario, más notable. Ante todo, las obras son mucho más conocidas. Las de Saint-Evremond han tenido una cincuentena de ediciones hasta 1705 (cierto es que los opúsculos más audaces no figuran en ellas). Desde 1745 hasta 1753 hay una veintena de ediciones más o menos completas. Las obras de Fontenelle tienen diez o doce ediciones desde 1686 hasta 1724. Las *Pensées sur la comète* de Bayle alcanzan siete ediciones hasta 1749; los pesados infolios de su *Dictionnaire* se pueden encontrar en una amplia mitad de las bibliotecas (288 ejemplares en los catálogos de quinientas bibliotecas). Alrededor de esas grandes obras es posible agrupar muchas otras que, más o menos claramente, actúan en el mismo sentido: innumerables discusiones de razonadores protestantes, Leclerc en sus *Bibliothèques* (1686-1727), Basnage de Beauval en su *Histoire des ouvrages des savants* (1697-1709), Saint-Hyacinthe y sus colaboradores en el *Journal littéraire*, el *Discurso sobre la libertad de pensar* de Collins (traducido en 1714), lo que se sabe de los tratados escépticos de Toland. Spinoza comienza a ser algo más que un

nombre; se lo lee y se lo discute. Se edita diez veces a Lucrecio entre 1650 y 1708, y la traducción de Coutures lleva tres ediciones entre 1685 y 1708. Los viajes imaginarios de que hemos hablado más arriba no son menos audaces en sus doctrinas religiosas que en sus doctrinas políticas. Hay que añadirles los *Nouveaux voyages de M. le baron de la Hontan* (1703) y los *Dialogues de M. le Baron de la Hontan et d'un sauvage de l'Amérique* (1704), el *Espion du grand seigneur* de Marana (1684 y 1696, por lo menos dieciséis ediciones hasta 1756), los *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique* de La Croze (1711), la *Lettre d'Hippocrate à Damagète* (¿de Boulainvilliers? 1700), etcétera.

De todas esas obras comienzan a desprenderse claramente algunas grandes ideas que se van a convertir en algo así como el patrimonio común de los adversarios del cristianismo dogmático e intolerante. Ante todo, que existe una "religión natural" revelada por su conciencia a todos los hombres capaces de reflexionar y que no precisa, para probarla y para imponerse, ni de milagros ni de textos oscuros, de teólogos, de Universidades, de prisiones ni de verdugos. Esa religión es el fundamento de las religiones reveladas y hasta puede prescindir de ellas. De esa manera se organiza el "deísmo" que sigue siendo creyente en Locke y sin duda en Bayle, que delata o afirma la incredulidad en Saint-Evremond, Fontenelle, Denis Veiras, Tyssot de Patot, Claude Gilbert, Gueudeville, Marana, Boulainvilliers. Los "sevarambos", dice Denis Veiras, "se burlan de todo cuanto la fe nos enseña, si no se halla apoyada por la razón"; del mismo modo piensa Gucudeville cuando ataca los milagros y la autoridad del papa; Marana, cuando se subleva contra la creencia en el infierno y el "cielo estrecho" o contra las sutilezas de los teólogos; Boulainvilliers, cuando enjuicia las "tradiciones imaginarias y los ritos ridículos". Del mismo modo como existe una religión natural, debe haber una moral natural. Puede decirse que, para un católico contemporáneo de Bossuet, la moral no existe; pues se confunde con la religión; el conocimiento y la práctica del bien y del mal moral no son sino el conocimiento y la práctica de las virtudes y los pecados religiosos, determinados por el dogma y aclarados por el confesor. Sin religión ya no puede haber moral; y ello es tan cierto que, para muchos, no hay pagano virtuoso: Sócrates está condenado. Pero La Mothe Le Vayer, Bayle y algunos otros creen en la moral laica de Sócrates y se niegan a condenarlo. Bayle demuestra que los ateos pueden ser virtuosos. Poco a poco los defensores de una moral independiente y menos rigurosa que la cristiana se van multiplicando. A Bayle, La Mothe Le Vayer, Saint-Evremond, Fontenelle, habría que añadir, por supuesto, los libertinos epicúreos de la escuela de La Fare o Chaulieu, los *Dialogues entre MM. Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs*, de Baudot de Juilly o el presbítero Genest (1701), algunos opúsculos de Rémond le Grec y Rémond de Saint-Mard (*Dialogue de la volupté. Nouveaux dialogues des dieux ou réflexions sur les passions*, principalmente el diálogo XX, que se burla de las virtudes del esfuerzo y el renunciamiento), etcétera. Por fin, ya que lo esencial de las religiones y de las morales está en esa religión natural y esa moral natural comunes a todas las naciones civilizadas, síguese que el fanatismo y la intolerancia son no sólo

crueles, sino también absurdos e ineficaces. Con mucha frecuencia, hacia 1715, se está muy lejos del estado de espíritu que aprobará sin reservas el Edicto de Nantes. En muchos la idea de tolerancia no es más que un vago malestar ante la persecución, la oscura conciencia de que el derecho de imponer una religión no es razonable. Pero los teólogos protestantes, muchos de los cuales se leen en Francia, defienden abiertamente la tolerancia. Fontenelle deja entender por todas partes que las conciencias deben ser libres. Denis Veiras se atiene a una suerte de término medio. Para los "sevarambos 'hay un solo culto exterior que está permitido, aun cuando todos aquellos que poseen opiniones particulares tengan plena libertad de conciencia y que ni siquiera les esté vedado disputar contra los demás' ". Los otros deístas van más lejos y defienden, directa o indirectamente, tanto la libertad de culto como la de pensamiento.

Todo esto significa muchas obras y muchos nombres. Y aun sería preciso añadirles un buen número: los que son "filósofos sin saberlo", es decir, aquellos que, aun cuando siguen siendo estrictamente fieles a la letra de las antiguas creencias, se han dejado seducir por un cierto espíritu de curiosidad y se ven llevados a hacer concesiones al espíritu nuevo. Lanson ha demostrado cabalmente, por ejemplo, de qué modo el espíritu cartesiano y aun el espíritu de crítica histórica, la inclinación a las creencias "razonadas", las demostraciones laicas de la moral habían ganado para su causa a más de un ambiente. Pero tampoco es preciso que la enumeración de nombres y títulos engendre una imagen falsa. No constituyen gran cosa dentro de la enorme masa de publicaciones; son poca cosa, sea por su número, sea por la precisión de sus ideas, cuando se los compara con todo lo que hallaremos después de 1715. Sobre todo, es preciso tener en cuenta que esas ideas nuevas pertenecieron casi siempre al ámbito de la gente de letras; su penetración en la vida no llegó a ser muy profunda.

Esto es evidente por lo que toca a las ideas políticas. Lo es casi en idéntica medida para las ideas religiosas. Sin duda existen medios libertinos, agrupaciones de gente alegre que pecan jovialmente al tiempo que afirman no creer en el pecado. En los salones de Mme. Deshoulières, de Mme. de la Sablière, de la condesa de la Suze, sobre todo en el de Ninon de Lanclos, en los de Anet, del Temple y de Sceaux, los incrédulos hacen gala de su incredulidad. Allí, todos se precian de beber y amar pródigamente, mofándose de quienes no se atreven a oír los llamados de "la buena naturaleza". Por otra parte, se trata de salones brillantes donde ser recibido resulta de "buen tono", aun cuando se tema la condenación eterna. Las mujeres más recatadas, como Mme. de Sévigné, están orgullosas de haber ido a lo de Ninon. En Anet, en el Temple, en Sceaux, se puede encontrar a toda la gente de ingenio y cuya amistad resulta halagadora: Chapelle, Chaulieu, La Fare, Campistron, el marqués de Dangeau, Catinat, Hamilton, La Motte, Fontenelle, el presbítero Genest. Fuera de esos "salones", en los primeros cafés, comienzan ya a reunirse, discretamente, aquellos que más tarde harán ostentación de su incredulidad: La Motte, Terrasson, Fréret, Mirabaud, Dumarsais, Boindin. Por último, no hay que olvidar que si la autoridad política había sofocado todas las resistencias, la autoridad reli-

giosa no había domeñado los caracteres. Tanto en la mediana y la pequeña nobleza como en la alta, en la burguesía, las pasiones seguían siendo con frecuencia violentas y los instintos feroces. Se solía ceder frenéticamente a las tentaciones. Para no citar más que este ejemplo, la novelesca Mme. d'Aulnoy no empleaba todo su tiempo en soñar en los graciosos encantamientos del *Oiseau bleu* *; urdía una tenebrosa y feroz intriga para hacer detener, y si fuese posible colgar, a su marido, con el pretexto de una confabulación contra el rey. La inclinación al pecado debía fácilmente producir la inclinación a las doctrinas que disminuyen el número de los pecados.

Sin embargo, por más empeño que se ponga en seguir todos los rastros de la creciente incredulidad,[3] es imposible hacerlo más allá de una élite bastante restringida. Hay sin duda testimonios aparentemente más graves: "Ya casi no se ve en la actualidad, escribe la princesa palatina ** en 1699, "un solo joven que no quiera ser ateo"; "la fe se ha extinguido"; y ya en 1681 Mme. de Maintenon afirmaba que "en la provincia no hay más devoción". Pero la princesa palatina quiere decir sin duda: "un solo joven entre los que conozco, entre los grandes señores petimetres". En todas las épocas se han oído quejas semejantes en boca de quienes suponen lo peor ante la pesadumbre de no poder encontrar lo mejor. Mme. de Choisy declaraba, en 1655, que para los cortesanos y los mundanos las creencias religiosas son "paparruchas". El padre Mersenne pensaba, en 1653, que había en París 50.000 ateos; en tanto que en la misma época el padre Garasse afirmaba que no había más que cinco, tres de los cuales eran italianos. Hacia 1715 hay por supuesto más de cinco, pero si les añadimos los deístas no encontramos sino algunos centenares o algunos millares. Todos los fermentos, si se quiere, están presentes, pero su acción es todavía local y superficial.

* Cuento muy conocido de Mme. d'Aulnoy. [T.]

** Carlota Isabel de Baviera, segunda mujer del duque de Orléans (1652-1722). [T.]

Notas

1. Obras de referencia general: G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française* (1539). G. Ascoli, *La Grande-Bretagne dans l'opinion française au* XVIIe *siècle* (1494). F. Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac* (1535). Del mismo autor, *Les derniers libertins* (1536). E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au* XVIIIe *siècle* (1512). En las notas, los números corresponden a los de la Bibliografía que se halla al final de la obra.

2. En su libro *De la fausseté des vertus humaines* (cap. 26), que tuvo una decena de ediciones.

3. Añadamos este documento: F. Lachèvre ha mostrado que en la segunda mitad del siglo XVII todavía se lee a Théophile y a algunas de sus obras dramáticas libertinas: siete ediciones de sus obras desde 1666 a 1700 y veinte obras dramáticas en las recopilaciones colectivas. Se encuentran obras dramáticas libertinas de des Barreaux en las recopilaciones colectivas manuscritas y en la de 1667 impresa en el extranjero. (*Une seconde revision des oeuvres du poète Théophile de Viau*, París, 1911.)

CAPÍTULO II

Después de 1715: los maestros del espíritu nuevo

I. — Los maestros ocultos [1]

SON AQUELLOS que, después de La Fare o Chaulieu o Hamilton, con Bayle, Fontenelle o Saint-Evremond contribuyeron a la formación de Voltaire y sin duda de Montesquieu o d'Argens. Maestros ocultos, sólo conocidos por una minoría bastante reducida, pero que, por el vigor o al menos por la audacia de su pensamiento, coadyuvaron grandemente a convertir los "dudosos" en "negadores" y los adversarios discretos en adversarios insolentes. Algunas de sus obras habían sido impresas, de manera clandestina, antes de 1747: la *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa, la Vie et l'esprit de Benoît de Spinosa* (publicadas en 1731 y 1719); *le Ciel ouvert à tous les hommes* de Pierre Cuppée (publicado en 1732); el *Examen de la religion* de la Serre (¿?) (publicado en 1745), el *Analyse de la religion chrétienne* de Dumarsais (publicado en 1743 en las *Nouvelles libertés de penser*). Ediciones, por lo demás, muy poco difundidas y que habían estado precedidas y seguirán estando acompañadas por copias manuscritas. Otras obras son inéditas y sólo circulan en copias: *Le militaire philosophe* (compuesto hacia 1710), la *Lettre de Thrasibule à Leucippe* de Fréret (compuesta hacia 1725), el *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* de Burigny (compuesto hacia 1730), el *Testament du curé Meslier* (muerto hacia 1729), las *Lettres à Eugénie* (¿hacia 1720?) y algunas otras menos importantes. Por otra parte, las copias de esas obras son numerosas y están esparcidas por toda Francia, como lo ha demostrado Lanson, quien ha revelado la importancia de esa filosofía oculta y la ha estudiado con precisión. Naigeon tuvo en sus manos más de veinte copias de la *Lettre de Thrasibule* y Voltaire más de cien del *Testament* de Meslier. Ira o Wade pudieron encontrar siete copias completas del *Testament* de Meslier y diez abreviadas. Esos filósofos no se ocupaban de política, con la excepción de Meslier, que se rebela con feroz violencia contra todos los despotismos ("Desearía que todos los tiranos fueran colgados con tripas de sacerdotes") y que sueña con una suerte de comunismo libertario. Mas todos son deístas en mayor o menor grado y algunos son ateos; dice Lanson: "Se encuentra en ellos, ya constituido y dispuesto para su uso, todo

el arsenal de argumentos críticos, históricos y filosóficos contra la religión y la espiritualidad o la inmortalidad del alma." Argumentos racionales y prácticos de *Le militaire philosophe*, que cree en la libertad y la inmortalidad, pero ataca vigorosamente al papa, los monjes, la trapacería de los sacerdotes; en Pierre Cuppée, que es un moderado, pero que se alza contra las religiones ascéticas y contra el infierno; argumentos de razón, de justicia y de rebeldía en Meslier, que denuncia en las religiones una astucia criminal y se refugia en la esperanza de la nada; argumentos de razón, de práctica, de crítica histórica y de exégesis en Dumarsais, Fréret, Levesque de Burigny, la Serre, las *Lettres à Eugénie*, todos los cuales denuncian los absurdos, las contradicciones, las torpezas de la Biblia, las inverosimilitudes de los milagros, la oscuridad, la falta de sentido de las profecías, las necedades y los peligros de una moral inútil o funesta, el galimatías de los teólogos y las confabulaciones que han asociado la trapacería de los sacerdotes con la codicia de los tiranos, para explotar la credulidad de los hombres y someterlos a la esclavitud. Casi todas esas obras se editarán o reeditarán después de 1760 merced a los cuidados de Voltaire, Diderot, Naigeon u Holbach, y en más de una oportunidad se confundirán con sus propias obras. No estaban errados al asociarlas con su empresa filosófica; hablaban exactamente como ellos; sólo faltaban a su deísmo o a su ateísmo algunos argumentos de física o de política para confundirse con el suyo.

II. — Voltaire

Pero todos esos razonadores trabajan en la sombra; las obras impresas circulaban únicamente en pequeño número y las copias manuscritas no podían exceder, para cada uno de ellos, de algunos centenares. No les fue posible realmente ejercer su acción sino a través de escritores conocidos que expusieron su filosofía a plena luz. Con mucho, el más célebre de todos desde 1730 y, más todavía en 1747, es Voltaire. Sin duda no es aún "el rey Voltaire", y sus desventuras, cuando intenta llevar la vida de la corte, bastan para hacerle ver que un hombre de talento, aun cuando haya alcanzado la celebridad, no es todavía para el gran mundo sino un personaje bastante insignificante. Pero la opinión pública, sin embargo, lo considera un gran hombre, rival de Corneille y de Racine, y si no de Homero o de Virgilio, por lo menos de Tasso o de Milton, el único francés que ha escrito un poema épico genial.* Además, no obstante saberse que no es un defensor del altar y que no teme escribir impertinencias, es posible leer un buen número de sus obras sin advertirlo o al menos sin sentirse herido por ello; de suerte que los mismos eclesiásticos no resisten al placer de leerlo y que la gente piadosa lo considera un maestro del ingenio y del bien decir. ¿Quién es, pues, ese Voltaire antes de su partida a Prusia, o más bien, qué idea podía tener de él el lector medio que no buscaba

* *La Henriade* (1728). [T.]

las alusiones pérfidas, las intenciones ocultas o que no era capaz de entenderlas?

Gran poeta dramático y épico, poeta frívolo ingenioso, historiador escrupuloso y alerto (en la *Histoire de Charles XII*); virtudes todas que no encerraban el riesgo de hacer peligrar el orden establecido y que propagaban la gloria de Voltaire hasta en los colegios. Pero, por añadidura, y de manera incontestable, era un filósofo. Vale decir, que desconfiaba de los prejuicios, de las opiniones heredadas y que, en toda cosa, sólo confiaba en la autoridad de la razón. Aun en sus obras estrictamente literarias, tragedias, *la Henriade, Charles XII*, etcétera, su buen gusto se hallaba de acuerdo con la razón. Con mucho mayor motivo tenía a esa razón como guía en los asuntos filosóficos. Y la razón filosófica lo llevaba a una religión muy diferente de la de Bossuet, de Fénelon y aun de Marivaux. Para todos aquellos que sabían leer era, a partir de las *Lettres philosophiques* y, más definidamente, en los *Discours en vers sur l'homme*, un deísta reconocido. Deísmo prudente al extremo de que, en las *Lettres anglaises*, nada dice de los deístas ingleses; pero es fácil observar que, para él, todas las religiones valen lo mismo, por poco que posean un fondo de moral natural, y que todas las creencias y fervores místicos no son más que aberraciones; no se pierde una oportunidad de señalar que los milagros sólo son prestigios de la imaginación hábilmente explotados. En todos los casos, en numerosas ocasiones y con toda claridad dice las cuatro verdades a los teólogos ocupados en desatinar, a los monjes holgazanes, a los sacerdotes rudos para con los otros e indulgentes consigo mismos, a todos cuantos nos piden creer a ojos cerrados y condenan la inteligencia a una humillante servidumbre. A todos estos les opone orgullosamente la grandeza de quienes sólo desean razonar, observar, experimentar, los Bacon, los Locke, los Newton. Y si se muestra discreto en el examen de los principios religiosos, afirma con vigor las consecuencias de su deísmo.

Ante todo y sobre todo, la tolerancia. *La Henriade* es la epopeya del rey tolerante, grande sobre todo porque ha sido tolerante y ha rescatado el espantoso crimen de la San Bartolomé. Si las *Lettres philosophiques* estudian extensamente las diversas sectas inglesas, ello se debe a que, en numerosas oportunidades, el estudio pone de manifiesto los beneficios de la tolerancia. En los *Discours sur l'homme* todo le sirve de pretexto para volver a ese elogio de la tolerancia. *Mahomet* se titula también *Le fanatisme*, y la gente piadosa no se engañaba ciertamente al creer que Voltaire deseaba que el fanatismo cristiano se hiciese tan odioso como el de Mahoma. Se trata luego de una suerte de sustitución constante del punto de vista divino por el punto de vista humano. Creer, para los cristianos, no consistía solamente en obedecer a las órdenes de Dios: consistía sobre todo en confiarse en él, en abandonar a su Providencia el cuidado de gobernar las cosas de este mundo y las nuestras, en agradecerle cuando las cosas van bien y agradecerle cuando van mal; consistía, en una palabra, en resignarse y desinteresarse de las cosas de la tierra por las del cielo. Pero Voltaire quiere que nos ocupemos en primer término de las cosas de la tierra, porque está convencido de que dependen de nosotros y no del cielo.

Comienza a reaccionar enérgicamente contra un cierto providencialismo que aparece en Fénelon, al que el teólogo Abbadie y el poeta Pope dan una forma razonada; Leibniz y Wolff, una forma filosófica, y que acaba en las puerilidades de los Nieuwentyt y de los Pluche, al afirmar que las mareas se han hecho para que los navíos entren en los puertos, y las variedades de verde en la naturaleza para traer reposo a los ojos. En las horas de su brillante juventud, Voltaire creyó y dijo que en el mundo todas las cosas ocurrían de la mejor manera posible para el hombre inteligente que supiera aprovechar la vida. Pero había sanado de ese optimismo fácil y los *Discours en vers sur l'homme* y los primeros cuentos fueron escritos para enseñar que la vida es con frecuencia dura, que ser filósofo entraña saber resignarse y luchar; que, por lo demás, el hombre debe confiar en sí mismo y no en la oración y el abandono en las manos de Dios.

Es preciso, pues, darse reglas de acción, hacerse una moral, y una moral humana, puesto que no es posible contar ni con los dogmas oscuros, arbitrarios y absurdos ni con las especulaciones metafísicas inextricables que se pliegan a todos los sentidos. Esa moral laica de Voltaire es, en primer lugar, sumaria y desagradablemente egoísta; no es sino una reacción feroz contra la moral ascética de Pascal, la de los "pedantes de alzacuello" y de los "tristes doctores". *Le Mondain*, que produjo un pequeño escándalo, fue escrito para demostrar que la vida es buena y que el progreso no es una palabra vana, porque en lugar de comer bellotas, de caminar sobre sus pies y de dormir en el suelo, Voltaire tiene una carroza, una cama mullida, vino champaña y cortesanas perfumadas. Pero *Le Mondain* no es más que un arranque verbal y una jovial paradoja. Los *Discours en vers sur l'homme* constituyen en parte, como *Le Mondain*, un enjuiciamiento de la austeridad estoica, jansenista o, sencillamente, cristiana. Afirman que si el hombre busca el placer, si desea la felicidad, es porque la búsqueda del placer y la felicidad resulta legítima y moral en sí misma; Dios "me ha dicho: ¡sé feliz! Con ello me ha dicho lo suficiente". Pero es preciso saber elegir, hace falta razón y moderación. También generosidad, preocupación por la felicidad de los demás. No hay felicidad posible para nadie si los hombres se desgarran mutuamente, se persiguen, se saquean o bien, si sólo piensan en su propia felicidad. El sumario que los editores dan del séptimo *Discurso* dice, muy acertadamente, que "la virtud consiste en hacer el bien a sus semejantes y no en las vanas prácticas de la mortificación".

Todo esto no configura una doctrina original —tal como lo hemos señalado— ni profunda, ni una doctrina siempre demasiado lógicamente sólida, puesto que Voltaire la confunde ocasionalmente con discusiones acerca del alma y la libertad en que se extravía, ya que ni él mismo sabe muy bien lo que piensa. Mas, con todo, se trata de una doctrina límpida para el común de los lectores, y una doctrina seductora, porque realiza sin cesar un llamado a la sensatez, a la inclinación a la mesura y la prudencia que forma parte del espíritu francés, y porque da al sentido común el condimento de la ironía y la agudeza. Aun antes de 1750, Voltaire sugiere una concepción volteriana de la vida: un vago espiritualismo, un

escepticismo irónico para con las especulaciones inquietas, un egoísmo reflexivo y mesurado, atemperado por la tendencia a la acción práctica y el placer de ser útil.

Sus ideas políticas son mucho más indecisas y, a decir verdad, no se ocupa en absoluto de política. *La Henriade* hace tanto el elogio del rey bienhechor como del rey tolerante. Critica, al pasar, algunos abusos, la venalidad de los cargos públicos, el agobio y la injusticia de los impuestos. Pero los elogios y las críticas nada tenían de audaz, nada tenían de irreverente para con un rey joven en quien los franceses colocaban con razón sus esperanzas. Las cartas políticas contenidas en las *Lettres philosophiques* son más importantes. Voltaire estudia el mecanismo del gobierno inglés y del control de los poderes; elogia un sistema financiero que distribuye con equidad las cargas y permite al campesino llevar una vida a veces muy holgada; admira sobre todo un orden social que establece las clases sociales no de acuerdo con privilegios de cuna, sino en colusión con los servicios prestados al Estado, y concede a un sabio, a un poeta, a un comerciante el mismo prestigio que a un gran señor. Pero se ve claramente que Voltaire no experimenta deseo alguno de proponer que Francia siga el modelo de la Constitución inglesa. Más aún, después de las *Lettres anglaises* ya no hablará más de constitución; los "grandes designios políticos" le resultarán indiferentes. La única idea que le preocupa es la de la "dignidad de la gente de letras"; pero esa idea todavía no formaba parte de aquellas que podían apasionar a la opinión media. Habrá que aguardar hasta el *Esprit des lois* para que se divulgue el interés por las discusiones políticas.

III. — Montesquieu

Con anterioridad a 1748, Montesquieu sólo es autor de las *Lettres persanes* y de las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Las *Considérations* no importan a nuestro asunto. Por más nuevas que fueran y por más ricas que aparezcan a un lector moderno en cuanto a reflexiones sociales y políticas, para un lector de 1734 no eran más que una especulación de erudito. La educación de los colegios y la retórica habían acostumbrado a disertar sobre las virtudes republicanas de Roma o de Esparta y sobre el despotismo de los Tiberios o de los Nerones, sin jamás pensar en la Francia de Luis XIV o de Luis XV. Pero las *Lettres Persanes* tuvieron un éxito enorme que, en parte, se debió a las audacias de Montesquieu. Ante todo, es obra de un "razonador filósofo"; entendamos con ello que a Montesquieu poco le importan esas verdades que únicamente son verdaderas, y aun sagradas porque entrañan tradiciones y dogmas: cada vez que Rica o Usbeck * se conmueven ante la excelencia de sus costumbres y de su religión es para hacernos admirar necedades. Sólo son ciertas las cosas que la razón demuestra claramente que son cier-

* Personajes principales de las *Lettres persanes*. [T.]

tas. Aun más, lo único que importa a Montesquieu, en la historia de los hombres, es el ejercicio de la inteligencia. Las *Lettres persanes* son obra de un "intelectual" a quien le interesa sobre todo comprender, y que daría todas las tradiciones a cambio de un modo de ver ingenioso. Esos modos de ver de la inteligencia son sumamente impertinentes. Montesquieu se defiende con prudencia de ser un incrédulo: quienes hablan son persas, y los paganos no pueden decir más que tonterías acerca de nuestra santa religión. Pero nadie se llamó a engaño. No cabían dudas de que era Montesquieu quien hablaba por boca de los persas, se mofaba de la autoridad del papa, de los milagros, de la importancia concedida a los ritos e insinuaba que, en el fondo, todas las religiones se asemejan. Se trata de críticas rápidas y, aun diríamos, a medias encubiertas. Pero otras eran más precisas y, por su énfasis, decían bien a las claras que representaban el propio pensamiento de Montesquieu. Eran aquellas que comenzaban a ganarse el favor de la opinión pública y que también Voltaire va a defender con toda energía: el menosprecio o aun el odio hacia esos teólogos que han hecho de la religión, de la filosofía y hasta de la moral y de todo pensamiento un dédalo inextricable de oscuros embrollos y cuya terquedad enfrenta, en furiosas luchas, a los jansenistas, los quietistas y sus adversarios; el aborrecimiento del fanatismo, sobre todo, y el elogio de esa tolerancia que muy pronto todas las personas "bien pensantes" * se verán precisadas a aceptar.

En materia de política, las *Lettres* no son menos audaces. Por supuesto, se trata igualmente de las audacias que se podían arriesgar en 1721: sátira, sin mucho alcance, de la intriga, de los lacayos convertidos en grandes señores, de los especuladores, etcétera; sobre todo, la moral de Montesquieu, en lugar de ser, como la de La Bruyère, una moral cristiana del sacrificio y de la resignación, se convierte muy abiertamente en una moral laica y aun en una moral social. Ni siquiera se trata ya de virtudes y vicios; es virtud aquello que hace la felicidad de las sociedades y vicio aquello que las lleva a la ruina. Los trogloditas cometen un error al renunciar a sus virtudes y entregarse a los vicios, porque los vicios aniquilan a los trogloditas. Más claramente todavía, si se quiere discurrir sobre el divorcio, el matrimonio de los sacerdotes, la "poblanza", es preciso renunciar a hablar de Dios, del bien o del mal moral; se debe hablar de utilidad, de beneficencia o de maleficencia. Es el mismo espíritu realista, violentamente contrario al espíritu de obediencia y de tradición, con que Montesquieu lleva a cabo el rápido análisis de algunos problemas políticos: el origen de las sociedades, el derecho internacional, las tres formas de gobierno, el papel que desempeña el lujo en los Estados, etcétera. Ese espíritu es el que, esencialmente, determina la novedad y el alcance moral y político de las *Lettres*, al igual que algunas rápidas críticas, en apariencia más audaces, contra el despotismo de Luis XIV, la inestabilidad de la moneda, los cortesanos sanguijuelas, etcétera.

* Traducción literal. Son los partidarios de la ortodoxia y del orden establecido. [T.]

IV. — El marqués d'Argens

El marqués d'Argens resulta hoy día una figura bastante pequeña al lado de Voltaire y de Montesquieu. Pero con frecuencia tendremos la ocasión de señalar que el papel histórico de los escritores no se mide necesariamente por su talento y el juicio de la posteridad. Ahora bien, la obra del marqués comprende más de treinta volúmenes (sin contar sus novelas romancerescas). Las *Lettres juives* han tenido por lo menos diez ediciones; las *Lettres cabalistiques*, siete; la *Philosophie du bon sens*, trece; las *Lettres chinoises*, ocho; sin hablar de una edición general de sus *Œuvres*, en 24 volúmenes (1768). Justo es, pues, reservar a esa obra un lugar aparte, si bien modesto, junto a la de Voltaire y de Montesquieu. D'Argens, por lo demás, confirma en un todo las ideas de Voltaire y aquellàs que comienzan a convertirse en el nivel medio de opiniones o, si se prefiere, las refleja. Es un filósofo, y su filosofía se halla contenida en el título de una de sus obras: *Philosophie du bon sens.** Digamos desde ya que se muestra absolutamente escéptico por lo que toca a las altas especulaciones de la metafísica y, con mayor razón, de la teología. Por medio de silogismos, o aun por medio de la lógica o de la "geometría", es posible probar cualquier cosa, lo cual equivale a decir que es igualmente posible probar doctrinas contradictorias y también no probar nada. La sabiduría ha de ser la del sentido común, que se atiene a verdades moderadas, impuestas por algunas evidencias, es decir, por algunos consensos universales, por el espectáculo de la vida humana y por el ansia de ser feliz. Tales verdades nada tienen que ver con los dogmas y ritos de una religión revelada, ante la cual d'Argens se limita prudentemente a quitarse el sombrero; esas verdades son tan sólo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (d'Argens detesta a Lucrecio y a los ateos casi con la misma vehemencia que a los inquisidores y los monjes). Sigue luego la necesidad de ser útil, de emplear su vida en otra cosa que no sean vanas y holgazanas plegarias; d'Argens siente horror por los monjes que viven en una piadosa ociosidad (no precisa menos de cuatro páginas y media del índice metódico de sus *Lettres juives* para enumerar sus cargos contra ellos). Sobre todo le resultan abominables el fanatismo y la intolerancia. Siente vergüenza por esos "países poblados por viles esclavos que tiemblan al solo nombre de un monje abyecto", donde se "da el nombre de religión a la más vergonzosa esclavitud y, si me atrevo a decirlo así, a la más infame".

D'Argens no se ocupa de política. No es posible extraer ideas definidas de reflexiones dispersas y vagas. Cuando escribe su *Législateur moderne*, donde el caballero de Meillecourt organiza una sociedad modelo en la isla desconocida a la que ha sido arrojado por un naufragio, el asunto de que trata es la tolerancia, el deísmo, la beneficencia, algunas insigni-

* *Filosofía del sentido común* (o de la sensatez).

ficantes manifestaciones de deseos * en lo social, antes que una crítica audaz de los sistemas de gobierno. Por lo demás, es partidario de un despotismo ilustrado y no de la democracia, a la que aborrece, y de los parlamentos de los que desconfía.

* *Adresses.* Estaban dirigidas al rey por los diversos cuerpos constituidos del Estado. [T.]

Notas

1. Obras de referencia general: G. Lanson, *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750* (1540). Elsie Johnston, *Le marquis d'Argens* (1532). A Morize, *L'apologie du luxe au* XVIII^e^ *siècle. "Le Mondain" et ses sources* (1556).

CAPÍTULO III

La difusión de las nuevas ideas entre la gente de letras

I. — Deísmo y materialismo

Las nuevas ideas eran las propias de los *"beaux esprits"*, es decir, de aquellos que se ocupaban en cultivar su inteligencia y en poner sus ideas por escrito. Resulta, pues, natural que hayan comenzado por difundirse entre la gente de letras. Todos esos escritores de segundo, tercero o décimo orden no son necesariamente siempre discípulos; con frecuencia poseen ideas originales o maneras originales de expresar ideas conocidas. Mas no nos proponemos hacerlos conocer en sí mismos y abrir juicio sobre ellos. Tan sólo se trata de lograr una historia de la opinión; y para esa opinión han sido, no los jefes de la filosofía, sino sus soldados.

Muchos empezaron por combatir el deísmo y la religión natural. Muchas veces lo hicieron sin saberlo o sin darse cuenta cabal de las consecuencias de sus disertaciones. Hay deístas cristianos, constituidos sobre todo por teólogos y razonadores protestantes, muy leídos en Francia, el *Esbozo de la religión natural* de Wollaston (traducido en 1726) y en especial el *Tratado de la existencia y de los atributos de Dios, de los deberes de la religión natural y de la verdad de la religión cristiana* (traducido en 1727) de Clarke. Las obras de Pope son célebres, principalmente los *Ensayos sobre el hombre,** de los que se hicieron seis traducciones, cada una de las cuales se reeditó varias veces. Voltaire adapta una parte de esa obra en sus *Discours sur l'homme*. Ahora bien, Pope expone una concepción de la vida y del destino que no es contraria a las religiones reveladas, pero que muy bien puede prescindir de ellas. Todos esos escritores esperan consolidar la religión cristiana al demostrar que está de acuerdo con una religión de la naturaleza y de la razón. Pero otros concluyen de ello, más o menos abiertamente, que es preciso contentarse con la última y que toda revelación resulta superflua. El deísmo se muestra prudente en la *Certitude des connaissances humaines ou examen philosophique des diverses prérogatives de la raison et de la foi* (1741) de Boureau-Deslandes. Trata con mucha cortesía a los teólogos y se excusa de las grandes libertades que

* *An Essay on Man*, poema filosófico publicado en Londres en 1733-34. [T.]

se toma; pero su confianza la dispensa a la sola razón. El énfasis es algo más audaz en *La religión de los mahometanos* de Reland (traducido en 1721), y sobre todo en la *Histoire de la philosophie païenne* de Levesque de Burigny (1724) y la *Vie de Mahomet* de Boulainvilliers (1730). En ellos se ve claramente que los filósofos paganos enseñaron todo cuanto de bueno hay en los libros cristianos, y que Mahoma era por lo menos tan sabio como aquellos que lo menosprecian. "Concibió el proyecto y el sistema de una religión despojada de toda controversia y que, al no proponer misterio alguno que pueda forzar la razón, reduce la imaginación de los hombres a contentarse con un culto sencillo e invariable, a pesar de los arrebatos y el fervor ciego que tan a menudo los saca fuera de sí." Por lo demás, Boulainvilliers disimula su deísmo tras protestas de ortodoxia. De Beausobre escribe *Le pyrrhonisme raisonnable*, pero "razonable" quiere decir tan prudente y moderado que el deísmo apenas si aparece. El marqués de Lassay, en su *Recueil de différentes choses*, se explica con mucho más claridad y su escepticismo epicúreo está muy próximo a la religión volteriana. El solo título de la obra de Mme. du Châtelet, *Doutes sur les religions révélées*,[1] atestigua que no ocultaba su incredulidad; en esa obra reúne las necesarias pruebas racionales, históricas y de exégesis para reemplazar el cristianismo por una vaga religión natural. Pero la obra del marqués, de la que en 1727 se hizo una tirada muy limitada, sólo pudo ser verdaderamente conocida por la reedición de 1756 y las *Doutes* de Mme. du Châtelet no se publicaron hasta 1792.

Hay pocos materialistas. El materialismo se halla virtualmente contenido en las *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, de Boureau-Deslandes.[2] Allí, los "grandes hombres" son algunas veces contemporáneos, como la duquesa de Mazarino, el presbítero Bourdelot, Ninon de Lanclos, etcétera; de las *Réflexions* surge claramente que su filosofía consistía en gozar de la vida sin preocuparse de la muerte, puesto que después de ella no hay nada. Mas si Deslandes exhibe alegremente la "indevoción" de esos "grandes hombres", no llega al extremo de hacer abierta profesión de ateísmo. Hay, sin duda, entre la gente de letras, una buena cantidad de ateos declarados; más aún, en ciertos medios es una opinión elegante y que otorga notoriedad: Moncrif, Fréret, Mirabaud, Boulainvilliers, Dumarsais, Boindin, el presbítero Terrasson se entretienen, en determinados "salones", por ejemplo, el del conde de Plélo, en negar la libertad y la existencia de Dios. En sus charlas del café Procope, se burlan de los agentes de la policía secreta llamando *Margot* al alma, *Jeanneton* a la libertad y *M. de l'Être** a Dios. Pero se trata de charlas, no de libros, y su influjo tiene un ámbito limitado.

* El señor del Ser. [T.]

II. — La lucha contra el fanatismo: la tolerancia

Por lo contrario, se ataca abierta y violentamente el fanatismo y se predica la necesidad de la tolerancia civil. Tenemos aquí, por supuesto, uno de los temas, y el más evidente, de las obras deístas a que acabamos de referirnos. Las más audaces, como las *Nouvelles libertés de penser*, denuncian, con una cólera vengadora, la "furia" de los perseguidores y la "bárbara locura" de los sacerdotes que creen agradar a Dios enviando hombres a la hoguera. Pero idéntica indignación encontraríamos, con más mesura en la expresión, en obras ponderadas, escritas con la intención de no causar escándalo y que, por otra parte, las autoridades no persiguieron. En el prefacio que Silhouette pone a su traducción de Pope, la defensa de la tolerancia no va más allá de generalidades un tanto vagas; pero Barbeyrac, el célebre traductor y anotador de Grotius y Pufendorff, muestra menos discreción en su *Traité de la morale des Pères* (1728). Necesita más de veinte páginas para refutar un error que le produce "vergüenza por la naturaleza humana". Cuentos y novelas continúan, con un tono más amargo, una voluntad de lucha mucho más acentuada, la tradición de los Denis Veiras, Tyssot de Patot y Gabriel de Foigny. Se traducen los *Viajes de Nicolás Klimius* del danés Holberg (1741); el capítulo VI, sobre la religión de los potuanos,* es una apología de la tolerancia. Las *Memorias de Gaudencio de Luca* (traducidas en 1746) se defienden con calor contra el cargo de impiedad; más aún, Gaudencio emplea toda la elocuencia de que es capaz para convertir al catolicismo a la mujer que toma por esposa en el país quimérico de "Mezzorania". Pero toda una parte de la novela contiene la descripción de la religión de los mezzoranios, que "es gente incapaz de hacer morir a nadie por no pensar como ellos"; y las razones que los inquisidores le hacen suscribir para reconocer que se debe perseguir a los heréticos son bastante malas para constituir ironías. El cuento de *Tanzaï et Néadarmé* de Crébillon (1734) es más bien una burla de las pendencias entre jesuitas y jansenistas. El gran sacrificador es obligado a lamer una espumadera para ser nombrado patriarca, y un decreto ordena que en adelante no podrá admitirse a ningún sacrificador sin que también haya lamido la espumadera. Mas, a través de tales alegorías, son todos los encarnizamientos de las rencillas teológicas los que resultan zaheridos.

Tenemos, por último, un pequeño folleto novelesco, desconocido hasta el presente, que resume muy bien, en su odio y su violencia, lo que pensaban ciertas mentalidades acerca del derecho de vida y muerte en materia de religión. Los *Contes du chevalier de la Marmotte* (1745) pertenecen a un autor que me ha sido imposible descubrir, pero que poseía toda la aspereza de un Jean Meslier y todo el vigor combativo de un Holbach. El

* La obra de Ludwig Holberg fue escrita en latín (*Nicolai Klimii iter subterraneum*); es una novela utópica y satírica que recuerda mucho a *Los viajes de Gulliver* y aun a las *Cartas persas* de Montesquieu. El país de Potu es, por supuesto, imaginario. [T.]

caballero de la Marmotte logra llegar a un palacio "cuyos muros estaban construidos con esqueletos; el hormigón con el que se los había unido estaba compuesto con sangre. Un monstruoso gigante cuidaba la puerta de ese castillo; llevaba en la mano dos puñales; en uno de ellos podían leerse estas palabras escritas con letras de fuego: *la intolerancia*, y en el otro: *la propagación*".[3] Ese monstruo es "el más cruel que el infierno haya producido". En una de las salas del palacio "había un dosel, debajo del cual se veía a una mujer[4] que pretendía exhibir un porte majestuoso, pero que, en cambio, parecía una vieja cortesana, no obstante el cuidado que se había puesto en cubrir su rostro de blanco y rojo, para tratar de embellecerla; las arrugas de la frente y las mejillas eran muy notables; no se atrevía casi a abrir la boca, porque ya no tenía dientes y, al hablar, articulaba muy mal; sus favoritos estaban sentados a su lado, y cada uno de ellos tenía frente a sí una mesa sobre la cual preparaban filtros y venenos; cada mesa estaba rodeada por una inscripción; alcancé a leer varias de ellas; he aquí las que recuerdo: la Sorbona, Universidad de Salamanca, Universidad de Wittenberg, Universidad de Tubinga, Universidad de Leyden... Observé que el orden de las mesas estaba dividido en cuatro cuadros separados entre sí. En medio de cada cuadro se levantaba una alta columna; sobre la primera se veía la estatua del obispo de Roma, sobre la segunda, la de Calvino, sobre la tercera, la de Lutero, sobre la cuarta, la de Jansenio. No bien quienes preparaban los venenos lograban llenar sus vasijas, las presentaban humildemente a la imagen al que [*sic*] pertenecía el cuadro donde se hallaba su mesa". En otro lugar, un pobre mono racional del país de Simiomanía es víctima de crueles desventuras por parte de los hombres de Europa: "Un día que se encontraba en la calle viendo desfilar una procesión,. y mientras el cofre que contenía las reliquias de una santa se hallaba frente a él, comenzó a rascarse la verija, cosa muy común entre los monos; los sacerdotes, sin embargo, dieron una siniestra interpretación a ese gesto; detuvieron al pobre mono y lo sometieron a la inquisición. Una vez instruida su causa, se lo condenó a la hoguera por haberse temerariamente atrevido a rascarse la verija y mostrar su trasero frente al cofre de la bienaventurada María de Agreda. Cuando le leyeron su condena y se lo condujo al suplicio, comprendió entonces que el peor de todos los males es la superstición." Entre los "simianos", en cambio, no hay sacerdotes ni monjes alimentados con el no hacer nada, como no sea perseguir a los hombres y trastornar el Estado. Se adora al Ser supremo, se le consagran oraciones, mas los preceptos de la religión están contenidos "en un escrito de tres hojas, y todo está tan claro en él, que a nadie se le ocurrió jamás embrollarlo con explicaciones... haríamos quemar a un mono que intentara oscurecer la verdad con comentarios inútiles; nuestra ley nos dice que debemos amar a los monos, conciudadanos nuestros, y no hacerles aquello que no desearíamos que nos hicieran; con eso basta..."

III. — La moral laica

Para ser deísta y, con mayor razón, materialista, era preciso elegir, por lo menos en su corazón, entre el Dios preciso de los cristianos y el Ser supremo. En cambio, se podía matizar o aun transformar las concepciones, al menos prácticas, de la moral, sin que con ello fuera necesario renunciar en absoluto a su fe cristiana. El apego a una moral más amplia, y aun a una moral realmente laica, se extiende, pues, entre la gente de letras en un grado mayor que el deísmo o el ateísmo. Dejemos a un lado lo que puede llamarse la "moral del sentimiento", es decir, aquella que, para dirigir la vida interior, recurre menos a la voluntad reflexiva que a la vehemencia, al entusiasmo del corazón, al impulso de las pasiones generosas. Tenemos aquí, en parte, la moral de Vauvenargues; pero todo esto puede ser una moral perfectamente cristiana —como en Vauvenargues— por poco que se oiga el llamado de su corazón para creer en su religión. Lo que importa a nuestro asunto es esa moral laica que halla su principio no en el renunciamiento y el ascetismo, sino en la búsqueda de los placeres delicados, en una sabia y generosa organización de la felicidad personal. Esa moral es, necesariamente, la de todos nuestros deístas. Se expresa, de un modo más metódico, en un cierto número de obras: en las *Lettres écrites de la campagne* de Thémiseul de Saint-Hyacinthe (1721), en la publicación de la que es editor, *Recueil de divers écrits sur l'amour et l'amitié, la politesse, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le cœur*[5] (1736), en el prefacio de Silhouette al *Ensayo sobre el hombre*, de Pope (1736), así como, por lo demás, en el propio *Essai*, y sobre todo en los *Dialogues* de J.-F. Bernard (1730), las *Réflexions* del marqués de Lassay (primera edición, limitada, en 1727). Se lee en el "Diálogo" 27, de J.-F. Bernard, *La religion de la volupté*: "Haga la divinidad que el número de los malvados disminuya y que la religión y el placer, la prudencia y la razón sean en adelante inseparables." En las "Reflexiones" de Lassay, hechas "por un hombre nacido en un reino cristiano, que razona de acuerdo con las luces de la razón, independientemente de la religión, a la que todos los razonamientos deben someterse": "Sometámonos a las cosas que nos ocasionan mayor pesar, sin quejarnos; gocemos igualmente de los bienes que están sobre la tierra, con tal que ello sea sin causar daño a nadie. No nos han tendido un trampa, y la inclinación que por ellos nos han dado nos asegura que su goce nos está permitido. Prefiramos a toda otra cosa la justicia y la verdad. Seamos caritativos, humanos, misericordiosos; no hagamos a los demás lo que no querríamos que nos hicieran, y oremos, amemos, bendigamos en todo momento; recurramos en cualquier ocasión a lo que está por encima de nosotros, que no podríamos conocer y que un sentimiento inexplicable que se aloja en lo hondo de nuestro corazón nos dice que debemos adorar; y abandonemos nuestra suerte a aquel que nos ha hecho venir aquí sin que se lo hayamos pedido."

Lo más importante es que creyentes sinceros buscan ese acuerdo entre la religión y los placeres legítimos e intentan demostrar que es posible

lograr la felicidad celestial tratando de ser humanamente feliz. Es el ideal que persigue Marivaux en su *Indigent philosophe* o en su *Cabinet du philosophe*. Pero no se puede estar muy seguro de las convicciones de Marivaux y, como era pobre, ha elogiado goces tan sencillos, que equivalen casi al renunciamiento. Este es también el ideal de ciertos teólogos protestantes, por ejemplo el de Wollaston, en su *Esbozo de la religión natural* * (1726) o del jesuita filósofo padre Buffier. Mas la felicidad aconsejada por Wollaston y el padre Buffier continúa siendo todavía muy abstracta y escolástica, y los goces ensalzados por Voltaire en *Le Mondain* nada tienen que ver con ella. Lo mismo cabe para la moral del abate Jacques Philippe de Varennes en su *Hommes* (1734). Allí define la "felicidad del filósofo moderado", que podría ser la de un incrédulo, pero los placeres de los sentidos se hallan expresamente excluidos. Les cabe un lugar, en cambio, en la *Théorie des sentiments agréables* de Levesque de Pouilly (1747) y en el *Traité du vrai mérite de l'homme* de Lemaître de Claville (1734), dos libros que fueron, sobre todo el último, una suerte de breviario de la gente decente que deseaba poner de acuerdo su catecismo con su razón (Levesque de Pouilly tuvo por lo menos seis ediciones entre 1747 y 1774, y Lemaître de Claville, dieciocho, desde 1734 hasta 1761). Lemaître de Claville, especialmente, enjuicia repetidas veces a los "rigoristas", a los "estoicos", a todos los "sectarios de una sabiduría lóbrega y melancólica". Se atreve a "unir la sabiduría con los placeres". Y su opción no excluye ni el comercio de las mujeres, siempre y cuando no se trate sino de un comercio de amistad y de "delicadeza", ni siquiera el teatro, que la Iglesia, sin embargo, sigue condenando, con una pertinacia a la que habremos de referirnos más adelante.

Todas esas morales, sin embargo, conservan uno de los caracteres de la moral tradicional: es el de que, a pesar de los consejos harto superficiales sobre la generosidad y la caridad, siguen siendo morales individualistas. Se trata siempre, para el hombre, de salvar su alma, de asegurarse una vida lo más sabia posible, tanto en la tierra como en el cielo. Generosidad y caridad no son todavía sino "méritos" entre otros méritos, flores de la sabiduría y de la moral antes que raíces profundas. La moral humanitaria y altruísta que tanto entusiasmo ardoroso provocará después de 1760, no es todavía más que un instinto bastante vago. Como ya lo hemos dicho, se halla esbozada en Voltaire, en los ensueños del presbítero de Saint-Pierre, de quien Voltaire toma el nuevo vocablo de *beneficencia*, en el *Sethos*, del presbítero Terrasson, en la ficción de los trogloditas de las *Lettres persanes*, etcétera. Logra fundamentos económicos y realistas en la polémica sobre el valor social del lujo, a la que nos vamos a referir. Pero se halla todavía lejos de estar organizada y de imponerse perentoriamente a la opinión media.

* *Natural Religion Delineated*, publicada en 1722 (edición privada) y en 1724 (edición pública). [T.]

IV. — Las ideas políticas y sociales

De igual modo, la gente de letras se dedica todavía bastante poco a la política pura. Pero va hacia la política por el camino de las discusiones económicas. El frenesí, las esperanzas y los desastres del sistema de Law hicieron comprender claramente que, al lado de los problemas de gobierno, los de la riqueza y su libre cambio, del comercio, del crédito podían decidir acerca de la ruina o la grandeza de los Estados, fuesen monárquicos, aristocráticos o republicanos. El frenesí de las discusiones "económicas" sólo comenzará después de 1750; mas junto a los folletos polémicos que provoca el sistema de Law, se cambian infatigables argumentos acerca de los beneficios o perjuicios del lujo. Este había sido severamente condenado desde que hubo moralistas. Se había visto en él la decadencia de las costumbres y la corrupción de los imperios. Los moralistas cristianos, La Bruyère, Fénelon, etcétera, concordaban sobre ese punto con los profesores de retórica, los cuales se enternecían frente a la austera frugalidad de los espartanos, de los Cincinatos y de los Catones, y aun con los novelistas utopistas que basaban la felicidad de los "severambos", de los "australianos" y de los "mezzoranios" sobre la igualdad de las fortunas, lo que equivale a decir, sobre el renunciamiento a la fortuna. El propio Montesquieu había explicado los desastres del Imperio romano o de los trogloditas por la afluencia de riquezas y la codicia. Mas algunos repararon en que el menosprecio de las riquezas era sin duda una virtud cristiana, pero no una virtud "razonable" ¿Puede afirmarse que los Estados más ricos son los más corrompidos? ¿Y no es acaso evidente, en buena política, que los más ricos tienen una excelente oportunidad de ser los más poderosos? Saint-Evremond se niega a dejarse deslumbrar por el bodrio de los espartanos y el arado mancera de Cincinato. Era gente que hacía de la necesidad virtud y que despreciaba aquello que no había sabido adquirir. Las humoradas de Saint-Evremond se convirtieron en una demostración regocijante en la célebre *Fábula de las abejas* * de Mandeville (1706, traducida en 1740), de la que Voltaire se inspira en su célebre *Mondain*, y en el *Essai politique sur le commerce* de Melon (1734). Es indudable que el lujo puede ser una corrupción, y no es recomendable la vida de un borracho o de un libertino. Pero es posible amar el lujo sin empinar el codo e ir tras las mujeres. Y el lujo significa gasto, "circulación de las riquezas", trabajo para los obreros y, progresivamente, ganancias para todo el país; significa comercio, industria, es decir, la vida de los Estados. Al punto que, si se piensa en ello, la inclinación por el lujo, excluido el vicio, sería un bien social, es decir, una suerte de virtud. El propio Montesquieu, a pesar de la decadencia de los romanos y los trogloditas, se deja a veces

* *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, poema breve de unos cuatrocientos versos escrito en un tosco inglés por el holandés Bernard Mandeville (1670-1733). [T.]

convencer de las ventajas del lujo en las *Lettres persanes* y, más tarde, en *l'Esprit des lois.*

Lujo o frugalidad, es una discusión que no encierra amenaza para los gobiernos y que, por lo demás, no puede ser sino académica. De cuando en cuando, la gente de letras se ha atrevido a hablar de problemas sociales más audaces. Primero en sus conversaciones y especialmente en las que se mantenían en esa *Assemblée du Luxembourg,* fundada en 1692, a la que le sucedió, hacia 1720, el *Club de l'Entresol,* de mayor celebridad; en ellos el presbítero Alary, el marqués d'Argenson, el presbítero de Saint-Pierre, etcétera, platican sobre las "noticias públicas", las "conjeturas públicas", leen o escuchan memorias acerca del derecho público, la historia de los tratados, la historia de los Estados generales, la historia de las finanzas francesas. Fleury prohíbe las reuniones en 1731. Hay, además, otras "asambleas" o "academias" políticas: en lo del presbítero Dangeau (1691-1723), el duque de Noailles (1707-1714), la condesa de Verne (1728), el presidente de Nassigny (1732), Mme. Doublet (1730). Los libros se muestran más circunspectos. Sin embargo, Lemaître de Claville protesta contra la tortura. El autor de los *Songes du chevalier de la Marmotte* reclama decididamente el divorcio. Los "simianos" lo aceptan y se muestran muy satisfechos con él: "separar, me decía a veces mi amigo, un mono y una monita que no se quieren es complacer a cuatro personas. El mono se casa con otra monita que le conviene, y hete aquí una pareja feliz. La monita toma por marido un mono por el que experimenta simpatía, y hete aquí otras dos personas contentas". Se muestra enemigo de la guerra y de los soldados, utilizando para ello el mismo lenguaje de Voltaire en el *Candide.* El oficio de soldado consiste principalmente "en hacer diestra y prontamente una pirueta sobre un talón, mientras se sostiene sobre el hombro una larga cerbatana para arrojar guisantes. No bien mi compañero de viaje se hubo alistado en su nueva profesión, le ajustaron estrechamente las piernas con trozos de tela blanca; acortáronle el traje en más de un tercio; tanto le encogieron los calzones, que sólo con dificultad podía agacharse; y comenzaron a adiestrarlo. Le obligaban a hacer piruetas por la derecha y por la izquierda, y cuando su pirueta resultaba demasiado lenta o demasiado precipitada, le pellizcaban el trasero con tanta fuerza, que el dolor le obligaba a hacer una mueca que provocaba la risa de todos sus camaradas". No parece que haya habido muchos lectores dispuestos a reflexionar sobre las cosas sabias y necias de los "simianos". Pero la *Histoire du prince Titi,* de Thémiseul de Saint-Hyacinthe (1735) tuvo por lo menos tres ediciones. Contiene sobre todo futilidades romancerescas, galantes o libertinas, según el gusto de la época. Hay, sin embargo, páginas directas, claras y ya vengadoras, sobre la miseria en los campos y la ferocidad de los recaudadores de impuestos. El príncipe Titi sólo encuentra aldeanos "abrumados, negros y secos", niños "casi desnudos"; "ni un solo lecho; por donde entrara, no veía más que paja entre cuatro tablas, a veces sobre el mismo suelo, y algunos cacharros de barro por toda vajilla". Cuando esos hambrientos ya no pueden pagar los agobiantes impuestos, se los trata como a criminales: "los alguaciles los habían atado unos con otros y los hacían

marchar ásperamente entre sus cabalgaduras. Las mujeres de esos infelices, una moza mayor y un niño de corta edad los seguían lanzando agudos gritos y regando el camino con sus lágrimas".

A esas críticas que son de índole social antes que política, no es posible añadir sino un pequeño número de discusiones o de ironías de carácter francamente político. El país de Simiomanía es un Estado republicano. El Klimius de Holberg combate los privilegios de la nobleza y se declara partidario de la igualdad. Pero se trata aquí de utopias romancerescas que no tienen para la opinión pública mucho más interés práctico que la historia de la república espartana. No es posible conceder una importancia mucho mayor a las especulaciones muy generales sobre los principios del derecho y de la autoridad: las *Recherches nouvelles de l'origine et des fondements du droit de la nature* de Strube de Piermont (1740), el *Essai sur les principes du droit et de la morale* de Richer d'Aube (1743), la traducción realizada por Barbeyrac del *Tratado filosófico de las leyes naturales* de Cumberland (1744) o las reflexiones del padre Buffier, en su *Cours de sciences* acerca de la igualdad natural. El tratado *Del gobierno civil* de Locke* (traducido en 1724) es en suma una apología de la constitución inglesa y aun de las revoluciones de Inglaterra; está, pues, imbuido de espíritu "republicano", pero disuelto en abstracciones y contradicho por el capítulo IX, donde Locke admite que el poder legislativo pudo haberse atribuido, por el contrato primitivo, a una sola persona o a sus herederos. Los *Principios del derecho natural* de Burlamaqui (traducidos en 1747) alcanzarán a tener una gran influencia, pero jurídica y social antes que política y, por otra parte, aparecen en el límite de nuestro período. Las *Lettres sur le Parlement d'Angleterre*, de F. Duval, en sus *Lettres curieuses sur divers sujets* (1725), se muestran inciertas y pasaron inadvertidas. Más significativas son las discusiones que continúan las de Le Laboureur, Boulainvilliers o Fénelon sobre los orígenes y los principios de la Constitución francesa.[6] Los parlamentarios, que habían guardado un prudente silencio bajo el reinado de Luis XIV, comienzan a decir en voz alta que la autoridad y el control de los parlamentos constituyen un derecho histórico y la salvaguardia de la nación. No se atreven todavía a ponerlo en letras de molde y sus reivindicaciones se expresan únicamente en manuscritos que circulan reservadamente. Tan sólo causó escándalo la publicación enmendada, en 1732, de un libelo del tiempo de la Fronda, el *Judicium Francorum*. El Parlamento se vio obligado a desautorizarlo y condenarlo. Los eruditos desempeñaron su parte en esas polémicas acerca de los fundamentos de la Constitución francesa y sobre los límites del absolutismo. La *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française*, del presbítero Dubos (1734), es una obra importante tanto por la inteligencia que revela como por el éxito que tuvo. Dubos pretende refutar por medio de la historia las pretensiones de los pares y los parlamentarios y no acepta que existan, junto a la autoridad del rey, más que ciertas

* *Two Treatises of Government... The latter is an Essay concerning the true Origin Extent and End of civil Government*, publicado anónimamente en 1690. [T.]

libertades municipales de la burguesía. A semejanza de Dubos, Legendre de Saint-Aubin, en su *Traité de l'opinion* (1733) y Mably, en su *Parallèle des Romains et des Français* (1740) atemperan el principio de la monarquía absoluta a través del consejo de obedecer a "leyes fundamentales", a hábitos de libertad consagrados, sino por el derecho, al menos por una larga tradición.

Tales libros y manuscritos (a los que sería preciso añadir los manuscritos de d'Aguesseau y de d'Argenson, todavía desconocidos en 1747) atestiguan que en determinados ambientes existía verdadera pasión por los problemas auténticamente políticos. Pero todas las conclusiones consolidan mucho más de lo que conmueven los principios tradicionales de la monarquía absoluta. Las disputas son disputas de partido; se trata simplemente de saber quiénes serán aquellos que, a la sombra del todopoderoso poder real, recibirán la limosna de algunos privilegios: ¿los pares de Francia, los parlamentarios, la burguesía? Por otra parte, esas voluminosas obras y esas discusiones un tanto pedantes no afectan sino a un medio muy restringido. Un cierto número de ellas permanece inédito. Como muy bien dice Carcassonne, "la forma y el fondo de esas obras parecen excluir la popularidad: la forma es con frecuencia seca y oscura; el fondo, demasiado aristocrático". El público "sólo alcanzaría a percibir un sordo rumor, si no se hubiesen producido dos rasgos de audacia: la publicación de la *Histoire* de Boulainvilliers y la del *Judicium Francorum*. Pero el libelo va a parar al fuego y la obra histórica se edita una sola vez durante la primera mitad del siglo".

En su conjunto, el ambiente literario ha experimentado una profunda evolución, hacia 1747, por lo que toca a sus creencias religiosas. En los alrededores de 1670, se cuenta a quienes cierta o indudablemente son incrédulos empedernidos; y la mayor parte de esos descreídos se convierten a medida que van envejeciendo, y hacen humilde penitencia. Hacia 1740, se cuenta a aquellos que son creyentes sinceros y aun a aquellos que no siempre se muestran dispuestos, al menos en sus conversaciones, a burlarse de los monjes, de los sacerdotes y hasta de los dogmas. Cuando, en 1759, Gresset se convertirá, es decir, anunciará públicamente que pasa de una fe tibia a una escrupulosa devoción, se le responderá con grandes carcajadas. Me refiero, por supuesto, a los escritores que han logrado cierta reputación, pues siempre hay mucha buena gente dispuesta a defender, mediante tratados, disertaciones, novelas o poemas, las verdades de la iglesia cristiana y su moral.[7]

Pero es preciso no olvidar que esos escritores, escépticos u hostiles, expresan su escepticismo sólo con discreta prudencia y que casi nunca ponen de manifiesto su hostilidad. Es por necesidad, sin duda, y para no conocer las prisiones, y aun las galeras de la autoridad. Con todo, los derechos de la autoridad no serán menores durante la segunda mitad del siglo y, sín embargo, hallaremos centenares de esos libros, folletos y artículos que hemos podido citar hasta ahora casi uno por uno. El público medio, que no tenía acceso a la vida de la gente de letras y de los "salones", que no estaba al acecho de las alusiones, que no se sentía siempre dispuesto a

"discernir las consecuencias de las cosas" y que no deseaba correr serios riesgos al comprar, muy caro, o bastante caro, un manuscrito o un libro prohibido, no podía sospechar la profundidad y la extensión de la incredulidad entre los hombres de talento. Tan sólo una tendencia se desarrolla o se insinúa, en un considerable número de obras, debido a que, por sus expresiones mesuradas, no pertenece a aquellas que las autoridades pueden condenar: es la que devuelve a los hombres una suerte de derecho a la felicidad, que rehabilita la alegría de vivir y que, para precaverse de los cargos de egoísmo y frivolidad, organiza una moral laica.

El lugar reservado a las discusiones sociales es muy reducido en las obras literarias; todavía menor el de las discusiones propiamente políticas. Exceptuando algunas discretas y asaz dispersas ironías de Voltaire o de Montesquieu y algunos textos poco conocidos o desconocidos, nada advierte al lector medio que la gente de letras esté cansada o aun insatisfecha del gobierno establecido.

Notas

1. Las *Doutes*, copiadas en el manuscrito de Troyes, a continuación del *Examen de la Genèse*, de Mme. du Chatelet, no le pertenecen (René Pomeau).

2. La obra tuvo éxito: por lo menos seis ediciones desde 1714 a 1775.

3. Es decir, las obras de la Propagación de la fe.

4. Es decir, la teología.

5. Principalmente en la *Conversation sur la volupté* y *Agathon, dialogue sur la volupté* (por Rémond le Grec): la recopilación contiene una *Théorie des sentiments agréables*, esbozo del libro de Levesque de Pouilly.

6. Obra de referencia general: Carcassonne, *op. cit.* (1512).

7. Véase sobre este punto nuestra tercera parte, capítulo 1.

CAPÍTULO IV

La difusión general

I. — La lucha contra la autoridad

A PESAR de todo, nuestra demostración permanece incompleta. Hemos señalado que algunas de las obras más audaces habían logrado un éxito considerable para su época, en especial modo, las *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, de Boureau-Deslandes, las *Lettres persanes*, las *Lettres philosophiques* y los *Discours* en verso de Voltaire y ciertas obras de d'Argens. Pero nada prueba que todos los lectores hubieran penetrado el alcance de todas esas alusiones. Más aún, nada prueba que, inversamente, la opinión media no haya llegado a adelantarse o a superar a la gente de letras. Grave error es en materia de historia literaria, y aun de historia a secas, pretender determinar la opinión general a través de la gente que practica la profesión de las letras; es preciso probar la concordancia de esas opiniones y no tenerlas por supuestas.

Observemos en primer término que la autoridad disponía de armas terribles contra aquellos que, no sólo en sus escritos, sino también en sus conversaciones, se atrevían a discrepar con ella. Escribir, imprimir, vender o aun poseer un libro no autorizado, significaba ser pasible de la pena de muerte o, en el mejor de los casos, de galeras. Se vigila cuidadosamente la imprenta. En 1739, una decisión de la corte suprime todas las imprentas en cuarenta y tres ciudades del reino. Se castigan cruelmente los actos de impiedad. En 1717, en Bayeux, por ejemplo, a un hombre le amputan la muñeca y luego se lo quema vivo "a causa de diversas profanaciones y sacrilegios" en la iglesia de Englesqueville; un llamado Vauxcelles es condenado a galeras de por vida "por haber hablado de la religión con impiedad". Al extremo de que Jamerey Duval podía afirmar, alrededor de la misma época, que "el temor de la Bastilla ha logrado domeñar la petulancia francesa hasta llegar a obligarlos a respetar todas las maniobras del gobierno como otros tantos misterios impenetrables". Sólo que el gobierno no siempre echa mano de las armas de que dispone o bien las utiliza con suma indulgencia. Frecuentemente, todo se limita a una condena del libro y a una pequeña hoguera sobre las gradas del palacio de justicia, donde, por lo demás, se queman generalmente papeles viejos en

lugar de libros condenados. Los autores escapan casi siempre, y los impresores o libreros salen del trance con penalidades bastante vagas. Tres o cuatro meses de Bastilla, tras lo cual se los dejaba en libertad. Prault, por haber vendido el comienzo del *Essai sur l'histoire de Louis XIV* de Voltaire, sufre tres meses de encierro y una multa de quinientas libras. Por otra parte, es evidente que la vigilancia resulta algo floja e intermitente, que los impresores clandestinos y los vendedores ambulantes son más hábiles que la policía y aun que la policía es a veces cómplice. Barbier comprueba, en 1734, que "los escritos anónimos están más que nunca de moda y resultará difícil reprimir la licencia". En efecto, los archivos de la policía señalan que los manuscritos irreligiosos y las obras prohibidas circulan con bastante facilidad, ya se trate del *Testament* de Meslier, de la *Vie et esprit de Spinosa* o de la *Vie de Mahomet*. Sin duda, los precios son habitualmente muy altos. Las *Pensées du curé Meslier* valen 8 o 10 luises de oro. Más las *Lettres philosophiques*, en un comienzo muy costosas, descienden luego a seis libras. Cierto número de documentos nos muestran que ese contrabando se introduce en todos los ambientes. En 1732 se vende en el propio Fontainebleau, durante el viaje del rey, el *Moyen de parvenir*, al igual que "numerosos libros, librillos y libelos sin nombre de autor". Según la policía, "no había funcionario del Parlamento" que no tuviese en su casa algún manuscrito impío. En 1747 detienen a un preceptor y a un *maître de quartier* del colegio de La Marche * por haber retenido e intentado hacer imprimir una historia continuada de la Inquisición y un sistema razonado sobre la religión.

II. — Los progresos de la irreligión

La divulgación de las ideas se ve, pues, considerablemente dificultada; pero no puede decirse que, aun antes de 1750, se halle en realidad trabada. Y los progresos realizados por la irreligión son sin duda enormes en determinadas personas: en quienes frecuentan los "salones", donde se encuentran con gente de letras, en los ricos ávidos de placeres. Por otra parte, reciben ayuda de la creciente corrupción de las costumbres. Estas no fueron, sin duda, muy severas en esos mismos ambientes y la aparente austeridad escondía a menudo los vicios más infames. Pero la brusca reacción que siguió a la muerte de Luis XIV, el derrumbre de fortunas como consecuencia de las operaciones de Law instalaron en la alta sociedad de la corte y de París una suerte de vanagloria del vicio y una moda del cinismo. Es la época de los "petimetres", para quienes el creer en otra cosa que no sea su propio placer entraña una decadencia; la de los "casa-

* Colegio situado en París, fundado en 1362 por Jean de la Marche. *Maître de quartier*: en los antiguos colegios, maestro encargado de vigilar el estudio y la disciplina de un *quartier*, es decir, de cada una de las partes en que se dividía el colegio. [T.]

mientos a la moda", en los que, según está convenido, la Señora y el Señor no comparten jamás el mismo dormitorio, ni muchas veces el mismo departamento o la misma casa y cambian de amante según su arbitrio; la época en que se apalea a sus acreedores y no se les paga; en que se disipa una fortuna en vestidos bordados, en fiestas y en "petites maisons";* en que las cortesanas insolentes ostentaban sus carrozas en el Cours-la-Reine o en el paseo de Longchamps. Es, por último, la época en que se multiplican las novelas galantes, las novelas obscenas y las poesías que no lo son menos, desde *La Pucelle* de Voltaire y las obras "festivas" de Grécourt o de Piron hasta las novelas de Crébillon (hijo). Todos los que llevan esa vida y que se deleitan con esas obras no son ya de aquellos que hacen su examen de conciencia y creen en los pecados de la carne. Los dogmas y la propia moral del cristianismo se han vuelto evidentemente extraños para ellos. Resulta fácil, en efecto, seguir los progresos de la incredulidad. "No creo que haya en París", escribe la princesa palatina en 1722, "tanto entre los eclesiásticos como entre la gente de distinción, cien personas que profesen la verdadera fe o aun que crean en Nuestro Señor". La princesa exagera, sin duda, o al menos no puede decir verdad como no sea que entienda referirse a los eclesiásticos grandes señores. Pero muchos testimonios la confirman. En 1734, el padre Castel escribe a Montesquieu: "A un cierto número de hombres de ingenio y de gente de distinción les agradará bastante ver tratar con desprecio lo que ellos llaman la clerigalla monástica y aun vituperar un poco el orden eclesiástico, al papa y a los obispos. Es exactamente lo que hoy se estila." Por otra parte, con lo que confirma nuestro capítulo anterior, añade lo siguiente: "Es cierto, sin embargo, que las personas de una determinada condición no se permiten esos insultos y esas altanerías como no sea en las conversaciones, y que todo cuanto de ello llega al público sólo proviene de algunos autorcillos tenebrosos y anónimos." Otros no se muestran menos afirmativos. El jesuita Croisset se queja, en 1721, de que ya no se quiera observar la cuaresma, y en 1730, de que el solo "nombre de milagro provoca una risa burlona en la gente distinguida". El comisario Dubuisson entra en posesión, en 1737, de cuatro manuscritos impíos. "París y nuestro siglo son fecundos en esos pensadores libres; forman sociedades que la libertad en que se las deja vivir les da lugar a crecer cada día más. Cuanto de más brillante tenemos en la juventud, por el ingenio y la ciencia, las integran, y no puede usted creer hasta qué punto ese germen pulula."

Bajo esas generalidades resulta fácil colocar toda clase de grandes nombres. El librero Le Coulteux vende tres ejemplares de su *Spinoza* al conde de Toulouse, al obispo de Blois y al señor de Caraman. Piron rivaliza en chanzas impías con el duque del Maine, el señor de Melezieux y Jean Baptiste Rousseau, y se multiplican para comer carne un viernes. Las cartas de Bolingbroke, de Mme. de Villette, de los Caumartin dejan a cada instante entrever o bien ostentan abiertamente el escepticismo irónico de la gente de distinción. Un poco más tarde causarán escándalo algunas

* Casa que se poseía en un lugar retirado, para darse en ella a los placeres. [T.]

muertes impías. Mme. de Prie muere sin sacramentos y de manera muy insolente: quiere arrojar al cura por la ventana. Mons. de Vintimille, arzobispo, contesta a su confesor: "Señor presbítero, es suficiente; lo más cierto de todo es que muero siendo vuestro servidor y vuestro amigo." Por lo demás, existen numerosas sociedades donde los impíos disponen de todas las oportunidades deseables para cambiar entre sí sus razones y sus ironías. Mme. de Lambert, no obstante toda su filosofía, sigue siendo todavía muy piadosa y se halla profundamente imbuida de moral tradicional; pero Mme. de Tencin, cuya escandalosa vida nadie ignora; pero Mme. du Deffand, que no cree en nada, ni siquiera en el placer; pero Mme. Doublet, afecta a todas las habladurías; pero el conde de Plélo, reúnen a su alrededor a cuanto incrédulo existe. Y aun en los cafés, a pesar de que hormiguean los espías policiales, las conversaciones se vuelven cada vez más audaces. Ni siquiera se precisa ya recurrir a Jeanneton y al señor del Ser. Dicen los archivos de la policía: "Hay en París gente que pretende tener talento y que, en los cafés u otros lugares, habla de la religión como de una quimera. El señor Boindin, entre otros, se ha señalado en el café de Conti." En 1725, Boindin y Duclos discuten en el café Procope; Boindin sostiene que el orden del universo puede armonizar tanto con el politeísmo como con un solo Ser supremo. "La concurrencia", dice Duclos, "era numerosa y estaba muy atenta".

Sin embargo, se trataba de una reunión de parroquianos de café, gente de letras, ociosos y bohemios. No era todavía la masa, ni siquiera una parte de los honrados burgueses. Si abundan las pruebas sobre los rápidos progresos de la irreligión en los medios aristocráticos y mundanos, se buscan casi en vano los testimonios que indiquen que ésta ha penetrado en las clases medias o aun que las ha rozado. El cura Guillaume, el presbítero Couet son unos "descreídos", pero pertenecen al círculo íntimo del conde de Plélo y no son gente de poco más o menos. Un presbítero de Bonnaire, oratoriano, muere en 1752 "deísta solemne y notorio", pero se trata, en mayor o menor grado, de un hombre de letras. De igual modo, ese presbítero Garnier y ese presbítero Letort, en cuyos domicilios la policía encuentra manuscritos impíos, son, respectivamente, "*maître de quartier*" y preceptor en el colegio de La Marche, es decir, "intelectuales". Hacia 1730, el padre Tournemine, en el colegio Louis-le-Grand, pretende convertir a los incrédulos: "su pieza estaba llena de librepensadores, de deístas y de materialistas; no lograba convertir a ninguno"; pero aparentemente se trataba de ex alumnos o de sus amigos y no de burgueses del barrio. Se podrían reunir algunos casos aislados: un canónigo de Santa Genoveva, Le Courbayer, debe partir para el destierro, hacia 1728, porque interpreta a su modo los textos y dogmas cristianos; un tal de La Grange, prisionero en la Bastilla, muere, en 1722, negándose a recibir los sacramentos: caso, por lo demás, tan raro, que, para evitar el escándalo, se lo enterró conforme a los usos ordinarios. En 1723, se profana un altar de Notre-Dame, sin duda una bravata de sujetos fuera de la ley. Resulta imposible generalizar tales ejemplos. Por otra parte, cuando veinte o treinta años más tarde, los defensores de la iglesia añorarán "los buenos tiempos idos" de la piedad

confiante, se referirán a una época que ellos conocieron, la de 1730 o de 1740.

Es posible que las ideas menos audaces de tolerancia y de moral de la felicidad ejerzan ya una cierta influencia, aunque sin penetrar demasiado profundamente. Es preciso atenerse a probabilidades, en vista de que resulta muy difícil descubrir pruebas directas. El éxito de un libro como el de Lemaître de Claville, burgués que escribe para burgueses, es sin duda significativo. Del mismo modo no pueden caber dudas de que el espíritu místico se va debilitando mucho. Los libros de devoción siguen siendo muy numerosos, pero entre 1720 y 1750, poquísimos de ellos son verdaderamente místicos; Chérel no señala más que una media docena. La devoción al *Sacré coeur* de la venerable María Alacoque ha sido objeto de innumerables chuscadas por parte, no sólo de Voltaire, sino también de gente que no era incrédula. De la historia de la tolerancia práctica no puede extraerse nada útil para nuestro asunto. Dedieu señala muy justamente que el modo de conducirse con respecto a los protestantes no se explica tan sólo por razones de índole religiosa, sino asimismo por razones de política interior o de política extranjera, y que esa conducta, por lo demás, varía violentamente y de una manera sin cesar contradictoria, según los años y según las provincias. El edicto de 1724 es feroz: "Un predicante calvinista", dice Voltaire, "que viene a predicar secretamente a su grey en ciertas provincias es penado con la muerte, si se lo descubre, y a quienes le dieron cena y alojamiento se los condena a galeras perpetuas". Pero con frecuencia sucede que no se aplica el edicto y que se procede con una relativa liberalidad, sin que las más de las veces sea posible saber si ello se debe al espíritu de tolerancia o a la prudencia política.

Acerca del progreso de las nuevas ideas en materia política no hay nada que decir. Si ese progreso es apenas perceptible entre la gente de letras, nada induce a pensar que pueda ser ni siquiera probable en las clases medias. Se ha recordado a menudo que cuando Luis XV estuvo gravemente enfermo en Metz, en 1744, toda Francia se estremeció de angustia y los sacerdotes no daban abasto para decir las misas pagadas por su salud; por todas partes los festejos más costosos y, por otra parte, los más sinceros celebraron su restablecimiento. Marais se queja, alrededor de 1730, de que el mantenimiento del orden público se haya vuelto tan difícil y de que en los teatros de títeres se represente a los príncipes de la sangre. Mas tales irreverencias parecen ser aisladas y, además, habría que saber qué eran esas farsas de títeres. Sin lugar a dudas la gente ha sufrido duramente por el desorden de la hacienda pública, por los impuestos, por los sobresaltos de la política, pero las quejas que todo ello provoca todavía van dirigidas a los hombres o a las circunstancias, no a los principios. En las copias abreviadas del *Testament* de Meslier, la parte política está, no abreviada, sino suprimida.

La historia de las provincias confirma, en la medida en que podemos interpretarla, la de la vida parisiense. Parece indudable que, un poco en todos lados, se hayan producido seguros progresos de la incredulidad en los ambientes cultos. En lo de Mme. de Warens, la "convertidora" oficial para

quienes frecuentan a los jesuitas, se encuentra el diccionario de Bayle, Saint-Evremond, *La Henriade*. Dice Rousseau: "Nada de lo que escribía Voltaire se nos escapaba"; y sabemos que Mme. de Warens, al carecer de religión, se componía para sí misma una moral sumamente liberal. Entre la gente culta de Dijon es posible encontrar, junto a un poderoso espíritu de tradición, una capacidad crítica muy aguda que deja deslizar, bajo piadosas apariencias, toda suerte de escepticismos. Bayle es muy leído y, por lo demás, discutido; La Monnoye no cree ni en los santos ni en las reliquias ni aun, según parece, en cosas más esenciales. Bouhier, que tampoco es siempre muy respetuoso, habla al presbítero Leblanc, en 1738, de una comida de filósofos en la que, en materia de religión, "hubiera sido mejor taparse los oídos". En Nancy, se condena al librero Henry, en 1739, a pagar veinticinco francos de multa por haber exhibido en la puerta de su tienda, además de dos libros jansenistas, *La Religieuse en chemise*. Levesque de Pouilly vive en Reims, no sin estruendo, en su palacio de la calle de Vesle. Construye allí una sala de espectáculos donde se representa *Zaïre*; allí también recibe durante largo tiempo a Voltaire y a Mme. du Châtelet. En Burdeos, los libros prohibidos llegan diariamente por agua. En el año 1740, se decomisan en ese puerto las *Obras* de Voltaire; en 1742, las *Lettres chinoises*, de d'Argens. Claro está que no todo se detenía en Burdeos; a través de los puertos se efectuaba buena parte del contrabando de libros para toda Francia; pero unos cuantos permanecían allí. A veces, hasta es posible encontrar hechos más significativos que las lecturas.

Hacia 1747, Dutens viaja con un caballero de Saint-Louis que había convivido mucho tiempo con filósofos; "no había adquirido más que el tono desdeñoso y la intolerancia de sus amigos" y llenaba la diligencia con el rumor de sus discusiones impías. En Clamecy, en 1733, "se hacen bailes los días festivos y domingos; se concurre a las tabernas mientras se desarrolla el oficio divino; se trabaja en los días prohibidos... Muchas son las personas que no han dado cumplimiento a sus deberes pascuales, unos por negligencia, otros por libertinaje y muchos por seducción"; en 1738, el obispo se ve precisado a adoptar una decisión por la que se vuelve a vedar todo trabajo los domingos y días feriados. Cuatro "legistas", es decir, estudiantes de derecho, destrozan una Virgen de piedra perteneciente a la puerta de la Misericordia, en Dijon, y luego huyen. En Poitiers, en 1740, roban, rompen y ultrajan la imagen de la Virgen de la Tranchée. Por último, es preciso no olvidar que los manuscritos deístas o ateos que hemos estudiado son harto numerosos en provincia y que allí Lanson ha registrado algunos ejemplares y con frecuencia muchos en Douai, Ruán, Fécamp, Châlons-sur-Marne, etcétera.

Sin embargo, no hay que exagerar la importancia de esos testimonios. Aun en aquellos casos en que son abundantes, es preciso juzgarlos por comparación y pensar que encontraremos muchos más después de 1750. Lo más frecuente es que los memorialistas mencionen los hechos que hemos señalado justamente a causa de su índole excepcional, escandalosa. Después de 1750, en cambio, no serán más que hechos entre otros hechos. Sobre todo, no se debe olvidar que las costumbres de provincia, en la mayor

parte de los casos, habían seguido siendo sencillas y hasta austeras. Lo que explica, en parte, los progresos realizados por la incredulidad es la depravación de las costumbres en la alta sociedad parisiense; en provincia, en cambio, lo que se opone a ese progreso es la estabilidad de las costumbres y del espíritu tradicional. No cabe duda de que el sistema de Law ha desquiciado, aun en determinadas provincias, las fortunas y las condiciones de vida. El abogado Béchereau, de Vierzon, se queja de la carestía de la vida y observa que, por culpa del sistema de Law, hay que pagar a los peones de los viñedos ochenta céntimos en lugar de cincuenta. Sin embargo todos esos trastornos no pasan de superficiales. Después de 1750, veremos por doquier a los hombres de espíritu severo condenar la pasión del juego, los bailes y fiestas costosos, la organización de los teatros de sociedad, el establecimiento de los cafés, la inclinación por el lujo y los placeres. Mas hacia 1740, ya no hay más teatros, salvo alguna compañía de cómicos ambulantes que representa donde puede; tampoco hay cafés. Los placeres consisten en alguna reunión nocturna, donde se bebe vino dulce, se rompen algunas nueces y, de vez en cuando, se mira bailar a la gente joven; en las cofradías piadosas, de las que cada uno es miembro; en los sermones y las procesiones. Incluso entre la burguesía acomodada se desconoce la sala, y muchas veces el comedor, que se confunde con la cocina. Algunas veces, como en Bresse, no existe más que una sola habitación que sirve de cocina, de comedor y (con sus alcobas, *ruelles* * y cortinas) de dormitorio. Con mucha mayor razón, en tales ambientes no llegaron a infiltrarse las inquietudes, los descontentos políticos y, en especial modo, el espíritu polémico acerca de las condiciones del gobierno. Ningún síntoma permite descubrir la curiosidad crítica y la esperanza de profundos cambios. La vieja Francia burguesa sigue creyendo en los derechos de Dios y del rey, esperando sus favores, resignándose a los errores y abusos de los que, por lo demás, sucede que la burguesía saca provecho, a través del maestrazgo, las veedurías, las exenciones de impuestos y la frecuente transmisión por herencia de los cargos municipales.

III. — Encuestas indirectas: los periódicos, los colegios

Por otra parte, resulta muy difícil penetrar el pensamiento de la gente que no ha dejado tras sí casi ningún rastro de sus opiniones o hasta de sus vidas. Hay que confiar sobre todo en la comparación, como ya lo hemos dicho, y remitirse desde ahora a la historia de los períodos 1748-1770 y 1771-1787. En vez de un pequeño número de documentos, encontraremos centenares de ellos. Por último, es necesario intentar encuestas directas. Por ejemplo, podemos saber qué es lo que piensan las sociedades o los grupos sociales a través de los diarios que leen o por la instrucción que reciben; qué es lo que piensan y enseñan los profesores que tienen la opor-

* Espacio o calleja que queda entre la cama y las paredes de la alcoba. [T.]

tunidad de introducirse profundamente en las costumbres de las generaciones que forman.

Ahora bien, precisamente a partir de 1720 y, sobre todo, de 1735, el periodismo comienza a transformarse. Hasta entonces no existe, por un lado, más que la *Gazette*, mera publicación oficial, y el prudente v superficial *Mercure*, "inmediatamente inferior a nada", dice La Bruyère; por otro lado, periódicos que sólo escriben eruditos y que sólo a ellos puede interesar: *Journal des Savants*, periódicos de Bayle, de Besnage de Beauval, etcétera. Sus redactores no se preocupan en absoluto por ponerse al alcance de la gente de distinción o de burgueses con inquietudes intelectuales. Hacinan confusamente la reseña de las obras más dispares, la mayor parte de las cuales está formada por austeras investigaciones o bien por embrollos eruditos. Si abro, al azar, un tomo del periódico que, sin embargo, no teme intitularse *Lettres sérieuses et badines sur les ouvrages des savants* * (1733, tomo VIII), me encuentro con el informe sobre los *Origines de la maison de Hanovre. Histoire du Danemark* de Pontanus. *Traité sur les vers de mer. Histoire de Pologne. Continuation de l'histoire d'Espagne* de Mariana. Varios tratados del doctor Swift. *Entretiens de littérature sacrée* de Labrune. *Description de la Chine* de du Halde. *Spectacle de la nature. Nouvelle histoire des papes. Histoire des rois de Pologne*, etcétera. Compendio, elegido igualmente al azar, de la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe* (enero-marzo de 1737): *Histoire ecclésiastique*, de Fleury. *Observations sur la comédie. Jurisprudence. Géographie physique* de Woodward. *Lettres de Leibniz. Mémoires de l'Académie des Inscriptions. Histoire ancienne. Histoire des anciens traités. La Sagesse de Moïse, Vie de Serv. S. Rufus, Opuscules de Heineccius, Logique* de Crousaz, etcétera. Idéntico espíritu general se encontraría en todos los periódicos, excepto el *Mercure*, con anterioridad a los diarios de Desfontaines. No hay duda de que evolucionan, y a veces hondamente. En ellos se infiltra, con mayor o menor profundidad, el espíritu cartesiano, también el espíritu experimental, el de crítica histórica y aun el de exégesis racional. Dejan poco a poco menos lugar a las obras de compilación erudita, de escolástica, de teología. Pero esa evolución sólo puede tener influencia sobre los eruditos, la gente de letras, y no sobre la mayoría del público, que no los lee.

Desfontaines, en cambio, va a crear un periodismo nuevo. Ya el *Mercure de France* había evolucionado, es decir que había tratado, no de aligerarse, pues estaba vacío, sino de ser menos frívolo. Las *Nouvelles littéraires*, es decir, la reseña más o menos detallada de un cierto número de obras recientes, comienza a aparecer a partir de junio-julio de 1721. Junto a las anécdotas y curiosidades, poesías fugaces, *nouvelles* y novelas, enigmas y canciones, es posible encontrar, en una proporción notablemente menor, pero ya importante, artículos sobre gramática, historia, arqueología, ciencias, geografía, etcétera; reseñas de obras sobre finanzas, moral, los telares y las máquinas, economía social, bellas artes, comercio, historia y

* "Cartas serias y frívolas acerca de las obras de los sabios."

geografía, medicina, ciencias, etcétera. Con todo, fue Desfontaines quien intentó poner los periódicos al alcance de "toda la buena gente" y llevar la erudición a la "escuela del buen gusto" y aun del esparcimiento. Tomemos el *Journal de Trévoux*: veremos que las reseñas de las obras de teología e historia ocupan casi la mitad del periódico y cinco o seis veces más lugar que las obras de bellas letras. En cambio, abramos al azar los tomos I-IV, 1736, de las *Observations sur les écrits modernes*, de Desfontaines; veremos allí que las bellas letras, el teatro, las novelas y los cuentos ocupan los dos tercios del espacio y que la teología, la apologética, la piedad, las ciencias sólo están representadas por algunos números. Si realizamos el mismo cálculo para los tomos I-IV, del año 1745, de los *Jugements sur quelques ouvrages nouveaux*, la desproporción, en ciertos aspectos, será aún mayor: una cincuentena de artículos, por ejemplo, acerca de las bellas artes, contra dos sobre obras de piedad y uno sobre una obra de apologética.

Sólo que esa evolución no ha podido sino preparar los periódicos a la vez filosóficos y mundanos, puesto que los directores del *Mercure* y Desfontaines no tenían vocación alguna por la filosofía y, en especial modo, por la nueva filosofía. Para mayor comodidad, Desfontaines no habla casi nunca ni de política ni de filosofía, como no sea para hacer a Voltaire las críticas que desencadenaron las furias y las contiendas ya conocidas. De una manera general, las estadísticas comparativas señalan hasta qué punto se encuentra todavía limitado el espacio destinado a los artículos que podrían encaminar las nuevas ideas. En 1722 y 1723, hay, en el *Mercure de France*: a) un solo artículo (sobre las *Lettres persanes*) referido a temas de política, de economía social, de legislación; b) cuatro artículos referidos a las ciencias; c) tres que muestran interés filosófico (a propósito de las obras de Bayle); contra: d) alrededor de ciento cincuenta poemas, artículos sobre teatro, elogios, discursos y unos cincuenta sobre historia. En 1750 y 1751, las proporciones son: a) once; b) veintiséis (boga de las ciencias experimentales); c) uno y d) cien; en 1780 y 1781: a) cuarenta y uno; b) treinta y nueve; c) siete y d) ochenta. Por lo que toca al *Journal des Savants*, en 1720 y 1721: a) treinta y dos artículos sobre la teología y la religión; b) seis sobre filosofía; c) siete sobre las ciencias; d) ninguno sobre política. En 1750 y 1751, las cifras se transforman en: a) ciento cuarenta; b) cero; c) setenta; d) quince. Y en 1780 y 1781: a) treinta y siete; b) ciento treinta y cinco sobre filosofía y las ciencias; d) veinticinco sobre política.[2] Así pues, entre 1715 y 1747, los periódicos no pudieron ejercer más que una influencia muy indirecta sobre las transformaciones del pensamiento medio, al dar pábulo a cierto espíritu de curiosidad.

El estudio de la instrucción en los colegios confirma esas conclusiones. Sin lugar a dudas, la instrucción tradicional podía desarrollar muchas cualidades, excepto ese espíritu de curiosidad. En ellos no se enseñaba sino latín y retórica latina y, en los años facultativos de filosofía, filosofía escolástica. Más aún hasta fines del siglo XVII, se enseñaba a leer en libros latinos, en los cuales los niños no entendían nada. No hay duda de que muchos pedagogos intentan reaccionar contra esa tradición: en primer lu-

gar, los de Port-Royal, luego el padre Lamy y el presbítero Fleury, a fines del siglo XVII, y Rollin durante el primer tercio del siglo XVIII. El padre Lamy, oratoriano, protesta contra la física escolástica y pide para los alumnos de filosofía: física experimental, historia natural, química, moral adecuada a la vida; se queja porque en el colegio le han metido la cabeza en un saco y obligado a andar a latigazos; quiere que se aprenda a reflexionar libremente. Fleury desdeña el vano parloteo de la retórica y de la escolástica; de la instrucción en los colegios no queda casi nada, dice, para la práctica de la vida, como no sea alguna vaga noción y alguna fórmula que no son sino palabras. Para él, el latín no es más que una lengua, y no una cultura. Exige un lugar para el francés, la historia y la geografía. Rollin sigue siendo fiel a toda especie de tradiciones: explica el cántico de Moisés, luego del paso por el mar Rojo, mediante las reglas de la retórica. Diderot le reprochará no tener otro fin que el "de hacer sacerdotes o monjes, poetas u oradores". No obstante, era lo suficientemente audaz como para provocar críticas enérgicas del rector Gibert. Quiere que se enseñe el francés de manera metódica; exige para la historia (mas con el objeto de enseñar la moral) un lugar mucho mayor. Recomienda el estudio de Fléchier, Bossuet, Fontenelle, Boileau, Nicole, *Esther et Athalie*. Locke ejerció un influjo más amplio.[3] Su tratado *De la educación de los niños*,* traducido a partir de 1695, se halla por lo menos en la octava edición en 1746. Enjuicia el estudio exclusivo del latín, de la retórica, de la escolástica: "Un niño bien nacido no tiene por qué ser educado en las vanas porfías de la Escuela." Quiere sustituir el estudio de las palabras por el de las realidades: geometría, historia, moral, derecho civil, legislación. Quiere que a cada paso, y desde la infancia, se recurra no a la memoria pasiva del niño, sino a su razonamiento. Si a ello añadimos las preocupaciones por la educación física, por la educación manual, por la educación recreativa, nos vemos, no obstante sus limitaciones (Locke no ve en ella más que la educación de un gentilhombre), frente a una pedagogía absolutamente moderna.

Se podría añadir a esos nombres célebres el de cierto número de educadores más o menos audaces, como el presbítero de Saint-Pierre, Crousaz, etcétera. Y no cabe duda de que el número y el buen éxito de esas obras nos obliga a creer que ejercieron alguna influencia. Pero es una influencia que, por el momento, no ocasiona casi ningún resultado práctico. Las escuelas de Port-Royal no lograron formar más que un reducido número de alumnos y desaparecen junto con el propio Port-Royal. En los colegios del Oratorio se enseña la historia en francés, el método latino en francés; hacia 1740, se comienzan a hacer en ellos algunos discursos franceses y a otorgar un poco más de importancia a la historia. Pero no hay mucho más. Entre los jesuitas, en los colegios de la Universidad nada, por así decirlo, ha cambiado. Con frecuencia, los manuales de retórica están todavía escritos en latín; los cuadernos de filosofía, aun en los casos en que un poco de cartesianismo logra infiltrarse en ellos, siguen siendo siempre tan áridos

* *Some Thoughts concerning education*, publicado en 1693. [T.]

y bárbaros; todas las audacias se limitan a añadir al "tema" la versión latina, a ocuparse un poco más de la historia o de la geometría, sin que, por lo demás, se llegue jamás a dar a esos estudios la sanción de un premio; a representar alguna tragedia o pastoral en francés junto a las obras latinas. Los colegios, a pesar de todas las razones de los pedagogos, siguen cerrados al espíritu nuevo. Ocurre, sin duda, que este espíritu se infiltre aquí y allí. Si el padre Tournemine efectúa reuniones en Louis-le-Grand, para convertir a los incrédulos, es porque teme que los haya. Hemos citado igualmente el caso del *maître de quartier* y del preceptor del colegio de La Marche. Leguai de Prémontval, a partir de sus cursos de filosofía (¡a los quince años!) pierde totalmente la fe. En provincia, Marmontel, por entonces repetidor en el colegio de Toulouse y, además, sumamente piadoso, no teme enviar una oda a Voltaire, en 1740, y entrar en correspondencia con él. Y hechos aun más graves: los alumnos del colegio de Le Mans, gran número de los cuales están destinados al sacerdocio, reciben una reprimenda, en 1730, por descuidar los sacramentos; todos ellos han comulgado en Pascua, pero sólo algunos en Navidad y Pentecostés. Las quejas se precisan en 1734; llegan a presentar cédulas de confesión de sospechosa autenticidad: *Schedulas confessionis ab extraneis sacerdotibus obtentas raro et quasi inviti exhibere contenti ad sacram synaxim minime accedunt.** Pero la juventud de los colegios era desde siempre muy turbulenta. Y, como tendremos ocasión de verlo, todos esos hechos son mucho más raros de lo que lo fueron durante los años que precedieron a la Revolución; parecerían accidentales; cuarenta años más tarde tenderán a convertirse en regla.

IV. — Algunos hombres: Mathieu Marais, el abogado Barbier, el marqués d'Argenson

Sólo luego de esta encuesta general es posible juzgar con equidad los testimonios de los memorias-diarios de Marais, Barbier, d'Argenson. Hay dos razones por las que se ha hecho un uso abusivo de lo que han escrito: ocurre que, y es un mero azar, las más abundosas y pintorescas memorias sobre el siglo XVIII fueron escritas por hombres que vivieron a fines del siglo XVII y, sobre todo, durante la primera mitad del siglo. A ellos, pues, es a quienes se interroga, tanto por comodidad como por gusto. Pero resulta absolutamente arbitrario utilizarlos para juzgar todo el siglo XVIII y, sobre todo, su segunda mitad. En segundo lugar, no son tres testimonios, aun cuando concuerden entre sí, lo que permite conocer la opinión media; hasta es posible decir que, precisamente porque Marais, Barbier y d'Argenson escribieron copiosos diarios, habría que desconfiar de ellos; puesto que esa necesidad de poner por escrito sus inquietudes y rencores atestigua que

* "Se acercan lo menos posible a la sagrada comunión, contentándose con mostrar raramente y de mala gana las cédulas de confesión obtenidas de mano de sacerdotes extraños." [T.]

se trata sobre todo de individuos de excepción. De una manera general, sólo es posible ver en una obra o en un individuo la imagen de su generación, cuando previamente se conoce esa generación; y ese es el método que estamos dispuestos a seguir.

Marais (nacido en 1665, abogado en 1688) es un sabio y un hombre muy piadoso. Ni siquiera parece haber frecuentado los "salones" y los ambientes francamente "libertinos". Está, sobre todo, relacionado con los *beaux esprits*, ávidos de aprender antes que de discutir, los d'Olivet, los Basnage, los Valincourt, los Fraguier, los Brossette, el presidente Bouhier. No gusta ni de Voltaire, al que trata de ruin Zoilo y de serpiente, ni de Montesquieu, cuyas *Lettres persanes* desdeña. Declara que la teología del canto VII de *La Henriade* es brillante, pero espantosa. Y no vacila en creer que se ha producido un milagro al paso de una procesión. Con todo, al igual que sus amigos Brossette o Bouhier, está, indudablemente, inficionado por el nuevo espíritu. Se considera respetuoso y, sin embargo, se ha dejado cautivar por las curiosidades que van a acabar con los antiguos respetos. Quiere, en primer lugar, leerlo todo, incluso los libros que juzga temibles; hasta llega a querer conservarlos en su biblioteca. Es preciso tener la *Vie de Mahomet*, de Boulainvilliers, "con una nota de detestación". Es, sobre todo, un apasionado de Bayle: "Soy baylista"; quiere erigirle un templo; declara la guerra a cuantos lo critican, Crouzas o Muralt. No obstante, porque gusta del espíritu de análisis y de examen, se muestra dispuesto a toda clase de indulgencias con los escépticos inteligentes, con Saint-Evremond, con Ninon de Lanclos. Y es incapaz de comprender el misticismo. Es él quien se ha referido con la más alegre irreverencia a la fundadora de la devoción al Sagrado Corazón, Margarita (María) Alacoque: "¡Cuánta locura! ¿Puede la credulidad más acabada hablar de otra manera?" Según él, Alacoque se convierte en un nombre de carnaval; los pilluelos, en lugar de *la Chienlit* * gritan "Alacoque"; se venden cintas *à la coque*; no se dice ya huevos *à la coque*,** sino huevos a la Soisson, etcétera.

Barbier (nacido en 1689 y muerto en 1771) se muestra igualmente piadoso y más crédulo que Marais. Cree que una paralítica ha sanado durante la procesión de Corpus; cree que, entre los papeles del padre Jourdan, se ha encontrado la predicción de los males de 1726, que Dios envía sueños para decidir una vocación monástica. No es mucho más audaz en materia de política, ni tampoco más aficionado a ella que Marais. Como escribe después de 1715, como ha visto el sistema de Law, las perturbaciones financieras, las intrigas de la regencia, las resistencias de los parlamentos, teme por su dinero, por su tranquilidad, por la paz burguesa. Se preocupa por "los latrocinios de toda la gente de corte"; querría que los impuestos agobiaran menos al pueblo, pero sobre todo porque un pueblo demasiado miserable podría sublevarse. Y nada lo aterroriza más que la idea de una sublevación o aun de una resistencia belicosa, cualquiera que sea su origen;

* Persona enmascarada que recorre las calles durante los días de carnaval. Con ese grito se vocea a las máscaras. [T.]

** Pasados por agua. [T.]

galicanismo, parlamentos, populacho. Pero ese burgués respetuoso y timorato ha perdido ciertos respetos, y sobre puntos de importancia. Su moral ofrece aspectos bastante laicos; opina acerca de las cortesanas de la misma manera que el *Mondain* de Voltaire. El rey tiene amantes, ¿pero quién no las tiene?, y, en primer término, él mismo. En cuanto a la filosofía, no cesa de creer y decir que es una temible sirena y de aguzar cuanto puede las orejas para oír mejor. El libro de las *Moeurs* de Toussaint, es "muy peligroso y no puede admitirse en ningún país". Aparece una obra dramática manuscrita titulada *Sermon des cinquante*, y para él es un "sermón espantoso". Pero Barbier halla ocasión de hacerse de un ejemplar de *Les Moeurs*, aun cuando "son muy raros y costosos", y de analizarlo por espacio de ocho páginas; desea poseer *Le Sermon des cinquante*, y lo analiza. Se está a punto de detener la entrega del segundo volumen de la *Enciclopedia*, pero Barbier "toma la delantera". Al punto que, sin llegar a ser, las más veces, amigo de Voltaire, es enemigo de sus enemigos, juzga que los libros de Montesquieu son obras maestras, aun cuando se los haya condenado "por opuestos a la fe católica", tiene al presbítero de Prades por "un joven de mucho mérito y educación" y a Morellet por un "hombre superior". Llega al extremo de desconfiar de la "familia eclesiástica" y hasta de los milagros. La procesión del jubileo se realiza bajo la lluvia: "los sacerdotes y el pueblo que a él asisten están calados hasta los huesos, lo que resulta regocijante de ver pasear por las calles"; y los convulsionarios, los presuntos milagros de la tumba del diácono Pâris prueban sin duda "la incertidumbre de los milagros recibidos por la Iglesia, que se han establecido en aquellos tiempos lejanos con tan escaso fundamento como lo que hoy día ocurre ante nuestros ojos".

El marqués d'Argenson es, en numerosos aspectos, mucho más audaz que Marais y Barbier. Trátase de una excelente persona, un poco bohemio, como tantos grandes señores de su generación, pero generoso, "consumiéndose de amor por la felicidad de sus conciudadanos" y absolutamente leal. Sólo que se elabora una moral en un todo laica, a su gusto, y mucho más osada aún que la de un Toussaint, de un Voltaire o, a veces, de un Diderot. Siente horror hacia el matrimonio, sin duda debido a que el suyo, que le fue impuesto, no resultó feliz; querría que esa institución estuviese prohibida "mediante buenas leyes"; considera que las mujeres mantenidas son respetables; desearía que los niños expósitos fuesen "hijos del Estado". En materia de filosofía religiosa, no gusta de los filósofos, gente de poco o gente de nada, a quienes su propia pequeñez debiera prohibirles hablar mal de los poderosos. Se mofa de Diderot, que sale de su prisión en Vincennes "muy atareado, atontado y abstraído". Pero su concepto de la vida es la de los filósofos y de Diderot: "Qué prejuicio más necio el querer combatir placeres [es decir, amantes] que a nadie perjudican." "Estamos únicamente en este bajo mundo para procurarnos felicidad, al igual que nuestros conciudadanos, en la medida en que nos sea posible." Lo que equivale a moral del placer y moral humanitaria. En materia de dogma, pretende ser creyente. Habla de "nuestra santa religión, tan hermosa, tan amada por la gente decente". Se muestra contrario a la libertad de

escribir y aun de pensar. Pero experimenta profunda hostilidad por los "tristes devotos" y los "sacerdotes tiránicos", por los teólogos embrollones y oscuros; detesta la santurronería y la hipocresía. Si ocurre que la Academia de Burdeos adopte como tema de concurso: "que la verdadera filosofía es incompatible con la irreligión", juzga el pensamiento falso y mal dirigido. Y escribe para sí mismo una "Anatomía del alma", donde fluctúa entre un "materialismo sin obstinación" y el deísmo.

En materia social y política las ideas de d'Argenson son al propio tiempo audaces, violentas y timoratas. Es un aristócrata demócrata. Sufre hondamente por las miserias del pueblo. Sus memorias son de continuo un repertorio del hambre, consunción y rebeldía de un pueblo abrumado. Quiere que se encuentre remedio a esas iniquidades. Ese remedio no se halla en la supuesta Constitución inglesa; d'Argenson cree que las libertades políticas resultan nocivas; el pueblo es incapaz de gobernarse. Tampoco está a favor del mantenimiento del actual gobierno, el cual no es más que una "anarquía dispendiosa". Mas es preciso restaurar la autoridad monárquica, darle, para que la aconseje, en vez de "una satrapía de plebeyos que lo ha arruinado todo", el apoyo de la auténtica nobleza regenerada. La tarea de esa monarquía aristocrática deberá ser democrática. Deberá perseguirse a los financistas sanguijuelas; habrá que corregir los impuestos injustos, luchar contra la desigualdad de las riquezas, aun a costa de reformar el derecho sucesorio y limitar el derecho de propiedad; será preciso asegurar la libertad civil y económica. D'Argenson tiende a una suerte de socialismo impuesto y vigilado por una aristocracia que sólo tomaría de él lo que quisiera.

En resumen, Marais y Barbier no pueden ser sino la imagen de la alta burguesía o de la parte más culta de la burguesía media. Marais parece adelantársele hasta fines del siglo XVII. Barbier es su representante más fiel hasta los alrededores de 1750; después, se va quedando atrás. D'Argenson sólo se parece a sí mismo. El término medio de los espíritus hacia 1747 puede resumirse así: en materia de religión, la mayor parte de la gente de letras que tiene figuración es deísta o atea; por lo demás, sólo manifiestan su opinión en escritos estrictamente clandestinos o con suma prudencia; en general, la burguesía sigue siendo muy piadosa. Sin embargo, nuevas concepciones van ganando francamente terreno: la de una moral más libre, de una suerte de derecho a la felicidad redimido por el deber de la beneficencia; la de la libertad de pensar, la de la tolerancia. En materia política, las discusiones no salen de ciertos ambientes bastante limitados donde, por lo demás, no se trata más que de una suerte de ordenamiento del absolutismo monárquico. La gente de letras muestra poco interés por las controversias políticas y la opinión media no se interesa en absoluto.

Notas

1. Obras de referencia general: G. Lanson, *op. cit.* (1539 y 1540). A. Morize, *op. cit.* (1556). Carcassonne, *op. cit.* (1512). J. P. Belin, *Le commerce des livres prohibés à Paris* (1505). A. Sicard, *Les études classiques avant la Révolution* (1616).

2. Las estadísticas, desde luego, sólo pueden ser aproximativas, puesto que es incierta la clasificación de muchos artículos e informaciones. Mas las cifras y sus diferencias son, con todo, lo bastante apreciables como para que tales estadísticas tengan valor. Por otra parte, el estudio del contenido de los artículos confirma las cifras arriba mencionadas. No hay ninguna audacia filosófica o política en el *Journal des Savants* o el *Mercure*. Señalemos por último que es necesario considerar solamente la diferencia numérica, visto que la extensión del *Mercure* ha variado de manera ostensible.

3. Una tesis, a punto de concluirse, del señor Linscott tiende a probar, por lo demás, que se tiene la propensión a exagerar esa influencia.

SEGUNDA PARTE

La lucha decisiva
(1748-1770 circa)

CAPÍTULO I

Los jefes

I. — La guerra declarada

1. Montesquieu, el "Espíritu de las leyes" [1]

CUANDO, en 1748, apareció el *Esprit des lois*, tuvo un éxito considerable, pero no fue un éxito escandaloso. La entrada del libro en Francia (había sido impreso en el extranjero) estaba oficialmente prohibida, mas muy pronto se levantó la prohibición. Los devotos se alarmaron; la Sorbona pensó en publicar una censura; pero reflexionó y mudó de parecer. La autoridad real y la Sorbona no estaban erradas. Después de las impertinencias de las *Lettres persanes*, Montesquieu se había convencido de que no había que tocar la religión católica y, en el orden político, no deseaba ni una revolución ni siquiera una transformación profunda. No hay duda de que *Esprit des lois* es absolutamente favorable al gobierno republicano y a la virtud que le sirve de principio; pero los lectores no podían encontrar en los capítulos de Montesquieu otra cosa que no fueran ideas bastante trilladas, a las que los propios regentes de los colegios los habían acostumbrado. Su contenido está formado por disertaciones teóricas antes que por reflexiones acerca de las realidades políticas de la época. Montesquieu no toma en consideración ninguno de los gobiernos contemporáneos más o menos democráticos: Ginebra, Holanda. Sus ejemplos son Esparta, Atenas, la Roma de Platón, de Aristóteles, de Cicerón, de Tito Livio, la de los discursos escolares. Hasta es posible encontrar, de manera muy notoria, el eco de polémicas completamente abstractas, a las que ya nos hemos referido, sobre la sabia virtud de los espartanos y de los Fabricius o sobre su pobreza desagradable y forzada. Hasta el mismo estudio que hace de la aristocracia, a pesar de los ejemplos tomados de las ciudades italianas, está igualmente impregnado de remembranzas librescas y de erudición antigua. El elogio de la Constitución inglesa, en cambio, se apoya sobre realidades más directas: se trata de los vecinos de Francia que, en la época en que escribe Montesquieu, someten la autoridad del rey a la de un Parlamento, una de cuyas cámaras tiene origen electivo. Pero no hubo ni un solo lector de Montesquieu que se sintiera impulsado a escribir, ni siquiera a decir en secreto:

"Imitemos a Inglaterra, nombremos un Parlamento francés." Lo que ocurre es que no todos admiran a Inglaterra y que muchos están convencidos de que las cosas no andan allí mucho mejor que en Francia. Ocurre, principalmente, que todo el mundo —y en primer lugar Montesquieu— está convencido de que lo que conviene a los ingleses no podría sino dar lamentables resultados en Francia. La idea de establecer en Francia un gobierno a lo sumo vagamente democrático está tan lejos de todas las mentes —y de la de Montesquieu—, que el capítulo no pasa de ser, para todos los que lo juzgan, una manera de ver puramente intelectual.

Lo que Montesquieu desea es lo que no podía sorprender a nadie en 1784. Montesquieu siente un odio violento por el despotismo, por todos los abusos de la fuerza, por la Inquisición y la intolerancia religiosa, por la esclavitud. Pero es monárquico, parlamentario y aristócrata; sólo aspira a una monarquía prudentemente morigerada por "cuerpos intermediarios" y "leyes fundamentales". Leyes, por lo demás, no escritas; cuerpo legal cuya autoridad, de hecho, puede desdeñarse. Pero Montesquieu confía en el poder, más flexible, del hábito y de las costumbres. Confía igualmente en el honor, que penetra tanto en el ánimo del monarca como en el de la aristocracia, cuyas leyes fundamentales no son, en cierta medida, sino la expresión de esa virtud. De manera, pues, que la monarquía podrá siempre, de derecho, convertirse en un despotismo; pero de hecho se verá siempre invenciblemente llevada hacia un gobierno controlado y moderado.

No hay que exagerar, pues, la importancia "filosófica" del *Esprit des lois* que, por lo demás, muchos filósofos criticaron. G. Bonno ha demostrado con toda claridad que el elogio de Inglaterra había ejercido un influjo intelectual auténtico y bastante prolongado. A pesar de ciertas voces discordantes y de los años de disfavor, se está en general de acuerdo con Montesquieu para admirar el equilibrio de poderes hasta los alrededores de 1775. Pero los que lo admiran no son más revolucionarios de lo que lo es Montesquieu. No pretenden imponer ni oponer. No buscan más que consejos y no los sugieren sino con prudencia. Es en otro lugar donde debe buscarse la influencia profunda de Montesquieu. Obedece a dos razones. Montesquieu sacaba a plena luz, en forma vigorosa y con mayor inteligencia, con mayor liberalismo, puntos de vista que hasta entonces sólo habían despertado el interés de ambientes bastante exclusivos. En segundo lugar, y sobre todo, Montesquieu estaba destinado a dar una expresión fuerte y audaz a la curiosidad política y social. Hasta su llegada se había discutido con abundancia sobre los principios políticos, y ya nos hemos referido, por ejemplo, al éxito de los libros de Grotius, de Pufendorff y de su traductor y anotador Barbeyrac. Pero ésas eran discusiones escolásticas, cuya "filosofía" sólo podía interesar a los filósofos. Se trataba de encontrar, en la razón eterna y la naturaleza común a todos los hombres, algunos principios muy generales, cuya evidencia racional pudiera lograr el ascenso universal; y luego deducir de ellos, a través de un razonamiento cartesiano, toda una serie de consecuencias. De más está decir que de esa manera sólo se conseguía edificar sistemas abstractos y políticos de gabinete. Montesquieu se dejó generosamente arrastrar por esos razonamientos cartesianos en su teoría

de los tres gobiernos y, por otra parte, nunca fue capaz de distinguir claramente entre la idea de ley geométrica, matemática, que no tiene más que una necesidad lógica, y la de ley experimental, que sólo tiene una necesidad de hecho. Pero toda una parte de su obra no considera más que esas necesidades de hecho. Para él, las leyes no son justas o injustas, buenas o malas en sí mismas; son buenas, cuando aciertan; malas cuando fracasan. Y si recorremos todas las sociedades, no sólo aquellas que nos rodean, sino todas las del ancho mundo, comprobaremos que el triunfo de las leyes nada tiene que ver con nuestras ideas de justicia o de moral; aquellas que pudieran parecernos menos razonables o más culpables pueden muy bien asegurar la felicidad de aquellos que las han establecido y aceptado. Es preciso, en efecto, tener principalísima cuenta del clima, del terreno, del espíritu general o de las costumbres y tradiciones. Del mismo modo como existen las más profundas diferencias entre esos terrenos, climas y costumbres, también existen condiciones muy diversas, a veces contradictorias y, aparentemente, absurdas, de la prosperidad social. Pero los absurdos somos nosotros, al pretender juzgarlo todo de acuerdo con nuestras ideas y necesidades.

Fácil es percibir las consecuencias de esas encuestas y de las conclusiones sociales y políticas de Montesquieu. La vida política francesa descansaba sobre una fe mística: la convicción de que la monarquía absoluta era una voluntad de Dios, el rey: el delegado de Dios. Las teorías políticas de Grotius y de Pufendorff acudían, en su mayoría, a otra suerte de misticismo, al de Descartes; suponían que las ideas de razón y de justicia eran en todas partes iguales y que era posible construir, en abstracto, la ciudad perfecta, capaz de llevar la felicidad a todos los hombres. En realidad, eran varias las discusiones y las teorías que recurrían a una suerte de realismo histórico; eran las que se apoyaban, para justificar y precisar los derechos de los privilegiados, o para objetarlos, en la historia de la raza victoriosa y de la raza vencida. Mas esas discusiones de Dubos y de los demás eran limitadas y temerarias. La encuesta de Montesquieu, en cambio, era tan amplia, en ciertos aspectos tan precisa y escrupulosa, sus conclusiones generales tan claras y sólidas, que necesariamente debían imponerse a la opinión pública. Desde ese instante, todos los antiguos respetos se veían amenazados. Montesquieu no deseaba perturbarlos; pero su obra iba a actuar sin él. Ya no estaba permitido decir o decirse: "obedezcamos, aceptemos, sin discutir". Era posible, o era preciso, preguntarse si la constitución política y las leyes hacían realmente la felicidad de los franceses o, al menos, su mayor felicidad posible. Si se dudaba de ellas, cabía concluir con todo derecho que eran malas e injustas, a pesar de las consagraciones y de todas las majestades, y aun de todos los principios, y que existían razones para cambiarlas.

2. Les Moeurs de François-Vincent Toussaint (1748)

No se suele colocar a F.-V. Toussaint entre los filósofos de primera línea, ni siquiera entre los de segunda. Y ese desdén se halla perfectamente jus-

tificado, si nos atenemos a la originalidad del autor y a su talento de escritor. Pero no estudiamos aquí sino la influencia de las obras en el desarrollo de las nuevas ideas. Ahora bien, la de *Les Moeurs* ha sido considerable. Hay, por lo menos, catorce ediciones de la obra, es decir, muchas más que las de las obras estrictamente filosóficas de Diderot, y más o menos las mismas que las del *Esprit* de Helvétius, etcétera. Toussaint, en resumidas cuentas, ha sido el primer escritor a quien la severidad del gobierno haya obligado a emigrar, puesto que Voltaire partió para Inglaterra por una cuestión personal. Su libro despertó una intensa curiosidad. Dice Barbier: "Es muy raro y muy caro", debido a la condena de que fue objeto, pero circula rápidamente "por más de cincuenta manos".

Condena, escándalo, éxito se deben a que Toussaint, el primero de todos, diera una forma precisa a esa moral y de la felicidad laica y humanitaria que no era posible encontrar sino tímidamente en los demás, por alusión o por fragmentos. Allí se halla claramente afirmado el principio de laicidad. El aspecto religioso no entra en la exposición "sino en tanto concurre a formar las costumbres; ahora bien, como la religión natural se basta para ese efecto, no voy más adelante... Quiero que un mahometano pueda leerme del mismo modo que un cristiano". Ni siquiera faltan las alusiones irónicas y escépticas a las religiones dogmáticas. Toussaint se niega a otorgar el menor crédito a la autoridad y a la fe. Sólo cree en la razón. "¿Qué es la virtud? Es la fidelidad constante en cumplir las obligaciones que nos dicta la razón." Ahora bien, lo que la razón nos dicta es lo que ya habían dicho o insinuado Saint-Evremond, Mandeville, Voltaire, etcétera. El hombre busca su felicidad; no puede ser feliz sino por la satisfacción de sus pasiones; "no solamente las pasiones no son malas en sí mismas, sino que son buenas, útiles y necesarias". Los devotos pretendían que "es preciso despreciarse a sí mismo, odiarse con un odio irreconciliable"; pero se trata de tonterías de beatos. La verdad reside en que hay que proponerse ser feliz, pero en que sólo se lo es en estas condiciones: la moderación, la templanza y la humanidad. No hay felicidad egoísta posible; no se puede ser feliz a menos que se piense en los demás, a menos que se sea humano: "Amar a los hombres y tratarlos con bondad, teniendo en consideración únicamente su calidad de hombres [y no por amor de Dios], he ahí la humanidad."

3. La Enciclopedia [2]

El primer volumen de la *Enciclopedia* apareció en 1751. El diccionario se terminó en 1772. Su publicación fue, si no la causa esencial, por lo menos la señal más evidente del triunfo de los filósofos. Todos los contemporáneos, amigos o adversarios, convienen en ello. Pero esa importancia de la *Enciclopedia* sorprendería mucho a un lector no iniciado. Se trata de un diccionario muchísimo más vasto que todos los que lo habían precedido. Sin embargo, no era el primero. En 1758, se había publicado en París una *Table alphabétique des Dictionnaires avec une table des ouvrages publiés*

*sous le titre de Bibliothèques,** y comprendía dos tomos. A partir de 1694, Thomas Corneille había publicado el *Dictionnaire des arts et des sciences,* en dos volúmenes infolio. Existían también abultados diccionarios de comercio, de economía, de derecho y de interpretación usual, de ciencias, etcétera, algunos de los cuales, como el de Savary Desbrulons, habían logrado el mayor de los éxitos. Por cierto que los colaboradores de la *Enciclopedia* eran "filósofos", de los que se sabía que no profesaban ningún respeto por las filosofías antiguas: Diderot y d'Alembert, sus editores; Voltaire, Montesquieu, Helvétius, Holbach, J.-J. Rousseau, Duclos, Buffon, Dumarsais, como colaboradores. Pero basta con leer los artículos de los que eran autores declarados, para no hallar en ellos más que una ciencia absolutamente inofensiva; los propios temas que se habían reservado (con excepción de algunos artículos de Diderot) eran de una naturaleza tal, que ni siquiera daban ocasión para alusiones impertinentes. Si se recorren los artículos que exponen temas de política o de religión y, al azar, diez o cien artículos, no se encontrará en ellos nada que no sea neutral, prudente y aun respetuoso.

Pero la intención misma de la *Enciclopedia* era profundamente nueva. Como su título lo decía, se trataba de un diccionario *razonado,* y tanto el prospecto como el prefacio explicaban claramente la intención del vocablo. Para un francés del siglo precedente, la razón humana o la inteligencia toda no significaban nada. No podían tener más que una utilidad práctica para la vida de esta tierra; pero ¿qué otra cosa era la vida terrenal sino un "paso" en el que sólo había que pensar en la vida eterna? En consecuencia, poco importaba que, de una a otra generación, hubiera más o menos inteligencia; el único punto que importaba era el de que existiera más fe y más moral cristiana; y hasta se llegaba a aceptar de muy buena gana que entre los antiguos había habido más inteligencia y que, por lo tanto, no se había producido progreso alguno a través de los siglos. La "disputa entre los antiguos y los modernos" señala un primer retorno al punto de vista humano, a la creencia en la importancia y la realidad del progreso. El designio de la *Enciclopedia* proclama sin ambages que el destino de la humanidad no consiste en volverse hacia el cielo, sino en progresar, en esta tierra y para esta tierra, merced a la inteligencia y a la razón. A un ideal místico opone un ideal realista. Y va aun más allá: demuestra la realidad y la eficacia de ese ideal. Es el balance de los progresos realizados y, a través de éste, la promesa de los progresos futuros.

Por supuesto que ni Diderot ni d'Alembert pudieron decir las cosas con tanta claridad: no podían enjuiciar directamente la fe y el renunciamiento terrenal. Pero, con una ironía casi insolente, pusieron en tela de juicio cosas que lo daban a entender. Volvieron a emprender (muchos, por lo demás los habían precedido) la crítica a la filosofía escolástica, a sus pueriles argucias, a su cháchara afectada, a sus razonamientos que destruyen toda razón y llevan a dudar de la sensatez humana. En multitud de ocasiones se alzaron contra la tendencia que pretende imponer la verdad con argumentos

* *Tabla alfabética de los diccionarios, con una tabla de las obras publicadas con el título de Bibliotecas.*

de autoridad: "Dos principales obstáculos han retardado durante mucho tiempo el progreso de la filosofía: la autoridad y el espíritu sistemático." A esas filosofías caducas oponen, con el ardor de la victoria, la verdadera filosofía, el espíritu de examen, de observación y de experimento, "la de Perrault, La Motte, Terrasson, Boindin, Fontenelle" y de los que los sucedieron. Tal filosofía "avanza a pasos gigantescos, y la luz la acompaña y la sigue"; "somete a su imperio todos los objetos de su incumbencia, su tono es el tono dominante y se comienza a sacudir el yugo de la autoridad y del ejemplo".

No hacía falta decir nada más, y la *Enciclopedia* sólo debía exaltar y demostrar su ideal, sin preocuparse por el de los devotos. Pero se está en plena lucha; los filósofos tienen adversarios encarnizados y no han resistido al placer de devolver los golpes en lugar de fingir ignorarlos. Por supuesto que sólo les está permitido hacer una guerra de astucias y de emboscadas. La *Enciclopedia* se imprime en Francia y significará la fortuna o la ruina de sus editores; aun imprimiéndola en el extranjero, ¿cómo introducir clandestinamente sus enormes infolios? Es preciso, pues, asegurarse la benevolencia de las autoridades. Los artículos tendrán que ser revisados por censores que son teólogos ortodoxos. Teólogos ortodoxos serán quienes redactarán todo aquello que puede atañer directamente a la fe. Diderot multiplicará sus protestas de respeto y aun de humilde sumisión. Pero las cosas se arreglarán hábilmente de manera tal, que el lector adivine la ironía detrás del respeto y que se pueda hacer la guerra al tiempo que se dan voces en favor de la paz. Los enciclopedistas, por lo demás, han confesado su táctica. D'Alembert se ha referido a "esa suerte de semiataques, a esa suerte de guerra sorda" que parece ser la más prudente cuando se vive en "las vastas comarcas donde impera el error"; Naigeon o Condorcet han llamado la atención sobre los "artículos disimulados", en los que "se pisotean los prejuicios religiosos"; han señalado de qué modo ciertos "errores respetados" se traicionaban "por la flaqueza de sus pruebas o eran conmovidos por la mera vecindad de las verdades que zapan sus cimientos". Y la propia *Enciclopedia* revelaba casi abiertamente su secreto: "En todas aquellas ocasiones en que un prejuicio nacional mereciera respeto, sería preciso, en el artículo correspondiente, exponerlo respetuosamente con todo su cortejo de verosimilitud y seducción; pero voltear el edificio de barro, dispersar un vano montón de polvo remitiendo a los artículos donde sólidos principios sirvan de fundamento a las verdades opuestas."

Todos esos métodos, y algunos otros, tuvieron un amplio uso. Pocas audacias desembozadas (aun cuando las haya, por ejemplo, en el artículo *Propagación del Evangelio*); antes bien un cúmulo de candores e ingenuidades. El artículo *Canon*, el artículo *Biblia*, el artículo *Cuaresma* protestan vehementemente de la pureza de sus intenciones y de su entera sumisión a las decisiones de la Iglesia; pero sólo después de haber expuesto, con una aparente buena fe, todos los problemas que plantea el estudio de la Biblia, el de los libros canónicos, la justificación de la cuaresma; y todo ello de una manera tal, que la sola solución racional parece realmente ser que la Biblia, los libros canónicos, la cuaresma y los dogmas son obras humanas

y no divinas. Además, están los símbolos transparentes, los paréntesis, las insinuaciones, las ironías, y todo ello en centenares de artículos; por ejemplo: "El verdadero cristiano debe alegrarse por la muerte de su hijo, puesto que la muerte asegura al niño que acaba de nacer una felicidad eterna... ¡Hasta qué extremo nuestra religión es a la vez terrible y consolante!" Están por último las asechanzas confesadas por Diderot; las discusiones en contra de la superstición y el fanatismo, la crítica racional de la fe se colocarán en algún lugar de artículos tales como *Aius*, *Locutius*, *Agnus scytichus*, *Aguila*, *Amentès*, *Brahmanes*, *Juno*, etcétera.

De más está decir que si la *Enciclopedia* combate los dogmas cristianos, se desembaraza de la moral cristiana y la reemplaza con esa moral laica que, con anterioridad, había realizado tantos progresos. Una vez más enseña aquí con prudencia; no exhibe la moral del *Mondain* de Voltaire, que, además, ya no es la de Voltaire y que nunca fue la de d'Alembert y de Diderot. No dice abiertamente que los cilicios, los ayunos y las maceraciones sean tonterías; llega aun a elogiar las virtudes austeras y, cuando publica el artículo *Felicidad*, no la concibe de otra manera que un Lemaître de Claville o un Vauvenargues; la felicidad está siempre protegida por la sombra austera de la virtud. Pero, no obstante, afirma que la virtud no es necesariamente ascética y que la moral no se confunde con dogmas oscuros: "Un hombre que pretendiera sutilizar la virtud a tal extremo, que no le quedase el menor sentimiento de alegría y placer, no haría más, sin duda alguna, que enfadarnos." "No hay que confundir la inmoralidad con la irreligión. La moral puede existir sin la religión y la religión puede existir, incluso frecuentemente, junto a la inmoralidad." La base de esa moral laica será aquella sobre la cual comienza a existir acuerdo: la utilidad; no ya la utilidad egoísta de uno solo, sino la utilidad del mayor número. La *Enciclopedia* enseña la beneficencia y la humanidad. Sus colaboradores se han reunido "por el interés general del género humano". El filósofo es "una buena persona que desea agradar y ser útil", y el amor de la sociedad le resulta "esencial". Por descontado, uno de los artículos fundamentales de esa moral es la tolerancia. Sobre ese punto, y puesto que se siente apoyada por la opinión pública, la *Enciclopedia* se expresa francamente y en artículos directos (*Tolerancia*, *Perseguir*, etcétera).

En materia de política, la *Enciclopedia* parece ofrecer algunas fórmulas audaces. El artículo *Libertad* declara que "la destrucción de la libertad derriba con ella toda policía y confunde el vicio con la virtud..."; el artículo *Representantes* parece elogiar las ventajas de una constitución. Pero, con todo, sólo se trata de los temas oratorios tradicionales sobre los males del despotismo. La *Enciclopedia* no va más allá de los designios de un Boulainvilliers, de un Fénelon, de un Montesquieu. Si "un pequeño Estado ha de ser republicano... el legislador entregará el gobierno de uno solo a los Estados de determinada extensión"; la igualdad absoluta es una "quimera" que sólo puede concebirse en una república "ideal". No caben dudas de que el monarca no recibe de Dios una autoridad sin control; no es sino el mandatario de la nación; ha recibido de sus "propios súbditos la autoridad que tiene sobre ellos; y esa autoridad se halla limitada por las leyes de la natu-

raleza y del Estado". Pero, no obstante, se trata de un poder "ilimitado", al que sólo parece estarle prohibido "oprimir al pueblo, pisotear la razón y la equidad". Es decir que entre la monarquía absoluta y el despotismo, no hay más que vagas "leyes fundamentales", análogas a aquellas de que todo el mundo hablaba y que la *Enciclopedia* funda en la razón y la equidad antes que en precedentes históricos. De hecho, el ideal de la *Enciclopedia* sería el del despotismo ilustrado: "¡Feliz el Estado cuyo rey sea un filósofo o del que un filósofo sea su rey!"

La misma timidez, que llega hasta las contradicciones, se observa cuando se pasa de los principios a los problemas prácticos. La *Enciclopedia* no ataca los privilegios; sólo sería "muy de desear que las necesidades del Estado, las de los negocios o de los intereses particulares no hubieran, en la proporción en que ha ocurrido, multiplicado los privilegios"; habría que recompensar a los nobles con honores, no con privilegios. El artículo *Población* y el artículo *Impuesto* se alzan con cierta fuerza contra la iniquidad de algunos impuestos, sobre todo de aquellos que gravan lo necesario; pero en ninguna parte se lee una protesta clara contra la gabela, por ejemplo, o contra las esenciones al impuesto. Hay una crítica muy recia contra las *jurandes* * y los maestrazgos, que tenían numerosos adversarios; pero sólo se opina que el vasallaje de signo servicio es duro, que la milicia tiene sus inconvenientes, que no habría que abusar del derecho de caza. En realidad, la filosofía enciclopedista de Diderot o de d'Alembert llega a conclusiones muy definidas acerca de los derechos generales de la razón y sobre los problemas religiosos; suspende su juicio en los problemas políticos de índole práctica; y los colaboradores siguen un poco al azar o bien sus preferencias personales o bien el viento de opinión pública que sopla en el instante en que se escribe el artículo.

4. Helvétius [3]

Hay una sola obra de Helvétius que realmente importa. Es su libro *De l'Esprit*. Cuando, en 1772, apareció *L'Homme*, después de muerto su autor, las ideas que contenía ya habían envejecido. Pero, en 1758, *De l'Esprit* tuvo una resonancia considerable. Resonancia debida quizás a las circunstancias antes que al valor intrínseco y a los atractivos de la obra. Puesto que Helvétius no es ni un filósofo profundo ni un escritor vigoroso o siquiera animado. Pero su libro había visto la luz con la aprobación de los censores y un privilegio real en un harto suntuoso in-quarto. Un periódico impío, mal tolerado, el *Journal Encyclopédique*, lo había elogiado extensa y ardientemente. Un periódico piadoso, los *Affiches de province*, no se había mostrado menos favorable. Ahora bien, se advirtió que era un libro materialista, destructor de toda religión y hasta de toda moral. El escándalo, cuya historia hemos de recordar, fue estruendoso y el *Esprit* fue, desde ese instante, para los adversarios de los filósofos, uno de los más evidentes testimonios de sus aberraciones y de su malignidad.

* Veedurías en las distintas corporaciones de oficios. [T.]

¿En qué consistía, pues, esa doctrina criminal? Aparentemente, era bastante inofensiva. Helvétius afirmaba, como muchos otros antes que él, la profunda influencia del medio ambiente sobre el espíritu de los seres humanos. Al nacer, todas las mentes son una tabla rasa, es decir, que todas ellas se asemejan. Las diferencias tan hondas que separan los espíritus, cuando recorremos no sólo un país, sino todo el universo, proceden únicamente de la educación, sea de la educación directa, sea de la educación indirecta, dada por el medio ambiente y las costumbres. Así pues, es posible, mediante una educación apropiada, formar las mentalidades que se desean, y de los educadores depende el preparar sociedades pacíficas y felices. Ese entusiasmo por las virtudes de la educación no podía sorprender en absoluto a una generación apasionada por la pedagogía. Pero detrás de esas tesis anodinas se escondían otras más graves, que Diderot resume precisamente así: "Vislumbrar, razonar, juzgar es sentir. — El interés general es la medida que permite estimar los talentos y la esencia de la virtud. — La educación y no la organización es lo que establece la diferencia entre los hombres. — El fin último de las pasiones está en los bienes físicos." Es decir que en el hombre no hay más que un principio: la materia sensible; son las impresiones recibidas por esa materia, las sensaciones, las que dan origen a esas apariencias que llamamos pensamiento, alma, que no existen y que desaparecen junto con el cuerpo; — la materia de todos los hombres es por todas partes la misma; lo que engendra la diferencia que existe entre ellos es la diferencia de las sensaciones recibidas, de la educación; — como la materia sólo puede ser sensible al placer y al dolor, únicamente es posible conducir a los hombres actuando sobre su apetito de placer y su temor al dolor. Helvétius lo dirá con mayor claridad en lo que no se atrevió a publicar: "El dolor y el placer constituyen los únicos resortes del universo moral, y el sentimiento del amor de sí mismo es la única base sobre la que es posible colocar los fundamentos de una moral útil."

Añadamos (lo que Diderot no dice) que tales tesis hubieran podido llevar a Helvétius a un materialismo grosero y escéptico. Pero Helvétius no oculta sus tesis sólo por prudencia, sino porque experimenta menos interés por ellas que por sus consecuencias. Quiere apoyarse sobre lo que cree ser la verdad, para deducir de ella una ciencia segura y fecunda de la política. Está convencido de que, si se lo escucha, podrá hallarse la manera de salvar a la humanidad del caos de miserias en el que se obstina desesperadamente. Para su felicidad, será posible actuar sobre la humanidad, tan seguramente como se actúa sobre la materia, digamos, si se quiere, sobre un rebaño.

Los otros filósofos, sin embargo, por más que en su hora se sintieran atraídos por la lógica del materialismo, retrocedieron ante lo que había de simplista en las teorías de Helvétius. No sólo J.-J. Rousseau, sino también Voltaire y Diderot emprendieron la tarea de refutarlas. En cuanto a sus principios, esas teorías carecieron de influencia. Pero contribuyeron en gran medida a confirmar ciertas ideas de Diderot, de Voltaire, de Holbach y de muchos otros: al igual que Helvétius, están convencidos de que políticos inteligentes, "filósofos", podrían, por medio de la educación y actuando sobre las costumbres, formar la humanidad que desean y decidir sobre su felicidad.

5. Voltaire

1. *El escritor.* — Antes de 1748, Voltaire es sobre todo, para la opinión pública, un gran poeta dramático y el único gran poeta épico que Francia posee; es también un "filósofo", y un filósofo denodado en cuanto a sus opiniones se refiere. Pero sólo es filósofo por accidente y, en rigor, se puede ignorar o perdonarle una filosofía que no se pone de manifiesto. Desde los alrededores de 1748 hasta cerca de 1770, el filósofo pasará, en cambio, al primer plano.

Se convierte, al comienzo, en un historiador filósofo. Ello no nos resulta muy perceptible en el *Siècle de Louis XIV*. La obra muestra una concepción absolutamente nueva por el escrúpulo y la exactitud de su documentación; pero son escrúpulos históricos y no filosóficos. Por lo demás, las finalidades de la obra han cambiado bastante profundamente durante los veinticinco años de preparación y enmienda. Al fin y al cabo, Voltaire quiso escribir no, como sus predecesores, una historia dinástica y panegírica, o una historia moralizante y oratoria, sino la historia de una nación; intentó mostrar de qué manera toda Francia fue gobernada, pensó y vivió. De hecho, la historia de Luis XIV, de sus guerras, de su política ocupa todavía y en grado sumo, la mayor parte del espacio y la nación queda reducida a la porción congrua. Las intenciones de Voltaire resultaban más perceptibles para sus contemporáneos, quienes podían establecer una comparación con el padre Daniel o el presbítero Vély; sobre todo, podían penetrar más claramente en los ataques del autor contra la superstición y el fanatismo. El capítulo final, tan extraño para nosotros, acerca de las ceremonias chinas, ocupaba su lugar en una polémica que había durado casi cien años, que había sido furiosa, que aún duraba y que tenía, para Voltaire, la doble ventaja de exhibir las disputas intestinas de monjes y misioneros y de abogar por la religión natural. Pero esa filosofía humana y tolerante del *Siècle de Louis XIV* adquiere mucha mayor fuerza y claridad en el *Essai sur les moeurs*.

La obra, sin embargo, está lejos de asemejarse a lo que su título parecería prometer a un lector moderno: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*; * se podría esperar que, siempre fundado en los hechos, pero desprendiéndose de ellos para explicarlas, un ensayo semejante se esforzara en hacernos comprender cómo se forman las costumbres, cómo evolucionan, actúan y reaccionan. En realidad, después de leer los nueve décimos de la obra, no encontramos más que una exposición bastante árida de hechos, de los que no se da ni sugiere interpretación histórica alguna. Incluso para los contemporáneos de Voltaire, esa exposición y las reflexiones que de tiempo en tiempo la ilustraban constituían una gran novedad. Tratábase, no obstante, de un viaje, no a través de las dinastías, de las victorias o derrotas de los reyes, sino a través de las naciones; y aún, de cuando en cuando, había, si no una explicación de las costumbres a la manera de Montes-

* *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones.*

quieu, por lo menos un cuadro de las costumbres, sin amenidad, sin profundidad, pero amplio, variado y nuevo. Por lo demás, Voltaire no cree en las explicaciones; piensa, casi siempre, que los hombres son animales malignos y caprichosos, conducidos por el azar; no está hecho para comprender y explicar las épocas que estudia (se detiene en Luis XIII), porque, para él, explicar es encontrar motivos racionales; ahora bien, es incapaz de percibir las grandes fuerzas y, por ellas, las grandes explicaciones místicas, ya sean de raza o de nación, ya sean sobre todo de religión; lo que le interesa, por ejemplo, en la religión musulmana, es lo que ella tiene de "razonable"; sobre las Cruzadas, sobre Juana de Arco no dirá más que necedades. Sólo que tales ignorancias, esas apreciaciones de cortos alcances eran las de todos sus contemporáneos; la estrechez de espíritu de Voltaire se adaptaba perfectamente a la de éstos. Y estaban capacitados para comprender sin esfuerzo los pocos conceptos positivos y precisos que la obra extrae incansablemente de ese cuadro de las costumbres y el espíritu de las naciones. Para Voltaire, una de las más grandes calamidades de la historia humana es el fanatismo religioso, los furores sangrientos de todas esas guerras donde los hombres se han destrozado por palabras, ya se trate de Bizancio, de los iconoclastas, de Savonarola, de los albigenses, de la Inquisición, de la conquista de América, etcétera. La humanidad ha sido siempre víctima de una alianza solapada o confesada y siempre implacable de los tiranos-reyes y de los tiranos-sacerdotes. Voltaire confiesa ese odio de la intolerancia, pero disimula otro, el del cristianismo. En 1756, no se atacaban los dogmas y la autoridad católicos como se podía hacer con los iconoclastas y la Inquisición. Pero el disimulo resulta, con todo, transparente. A cada instante, las manifestaciones de respeto de Voltaire hacia la Biblia, la humildad con que acepta sus ferocidades, sus impudores, sus contradicciones, los milagros, los actos de piedad, las procesiones, la confesión, etcétera, no son sino ironías evidentes. Sin cesar elogia religiones orientales, para sugerir al lector más ciego que nada bueno hay en el cristianismo que no se halle también en esas religiones. El *Essai* constituye una apología de la tolerancia y del deísmo.

Hasta aquí los males del pasado. ¿Cuáles son los remedios y las esperanzas para el porvenir? Ya hemos dicho que Voltaire no es optimista. La historia de los hombres es la de crueldades, tiranías y absurdidades, tan constantes y tan universales, que quizá sea preciso renunciar a ver jamás prudentes y felices a los hombres. Pero no es imposible. Y no hay más que un solo medio. El error de los hombres ha consistido en aceptar las peores absurdidades y en creer en ellas —en la propia Francia y en tiempos de Voltaire—, los absurdos de los escolásticos y de los teólogos. Su salvación estará en escuchar los consejos de los sabios, de aquellos que les propondrán leyes razonables: "No hay más que tres maneras de subyugar a los hombres; la de civilizarlos proponiéndoles leyes; la de emplear la religión para apoyar esas leyes; y, finalmente, la de matar a una parte de una nación para poder gobernar a la otra; no conozco una cuarta." La humanidad ha experimentado los dos últimos métodos; la experiencia ha sido desastrosa. Queda intentar la primera, la de un Estado *policé*, es decir, gobernado por leyes razonables.

Reparemos en que esas leyes son propuestas, y no impuestas, de otro modo resultaría un despotismo, cosa que Voltaire mucho teme. Pero de ningún modo se trata de invitar al pueblo a redactar sus propias leyes. El *Essai* carece de toda tendencia democrática; el pueblo, para Voltaire, no ha sido ni podría ser, si no está bien guiado, otra cosa que un rebaño alternativamente furioso o tímido y cobarde. No cabe imaginar el gobierno republicano sino en un país pequeño, que viva en condiciones especiales, como ocurre con Suiza. Tales ideas políticas, apenas esbozadas en el *Essai*, se precisarán en las obras filosóficas.

Esas obras filosóficas de Voltaire adquieren pronto un carácter particular. Todavía escribe dos poemas bastante extensos, conforme con la tradición literaria: uno sobre *La loi naturelle* y otro sobre *Le désastre de Lisbonne*,* es decir, una apología de la religión natural y una refutación de la doctrina providencialista sobre el mejor de los mundos posibles. Pero, durante el curso de la batalla se vuelve más osado, porque se enardece, porque se siente apoyado por la opinión pública, porque ha encontrado el asilo de Ferney. Por lo demás, desconfía cada vez más de los "sistemadores" y de los libros metódicos que creen haber descubierto la verdad porque han razonado en forma. No es posible lograr más que vislumbres de verdad y el sabio se contenta con encender esas pequeñas antorchas. La filosofía de Voltaire estará, pues, compuesta de cortas reflexiones nacidas al azar de los acontecimientos, de las lecturas, de las curiosidades de su vida; por inclinación o por prudencia, esas reflexiones se pasearán por toda suerte de temas, que nada tendrán de propiamente filosófico: crítica literaria, erudición, bellas artes, anécdotas. Nacerán así el *Dictionnaire philosophique portatif*, las *Questions sur l'Encyclopédie*, la *Opinión par alphabet*, todas las obras que los editores de Kehl refundieron bajo el título de *Dictionnaire philosophique*.

Por diversas que fueran las materias, el pensamiento de Voltaire obedecía siempre al principio que afirma el subtítulo del *Portatif*: "la razón por orden alfabético". Voltaire pretendía demostrar allí que nos equivocamos no bien hacemos abandono de la fría razón, para defender los prejuicios de nuestro espíritu, de nuestro corazón, de nuestros instintos. Es pecando contra la razón como los metafísicos y los teólogos desatinan y nos hacen desatinar. El fanatismo es odioso porque es irrazonable, y por eso Voltaire lo combate con odio violento y renovado. En cambio es preciso defender la libertad de pensamiento porque es razonable. Y hay que negarse a creer en el cristianismo porque es irrazonable; en cada oportunidad, el "alfabeto" lleva a Voltaire, sobre todo en el *Portatif*, a reiterar, a aderezar, a completar todos los argumentos contra las absurdidades, las contradicciones, las inmoralidades de la Biblia y de los libros sagrados. Sin duda hay que evitar cuidadosamente caer de la superstición en el ateísmo. En su fuero interno y de ordinario, Voltaire es sin duda ateo; le parece que no se puede creer en la libertad y en la inmortalidad sin encontrarse frente a dificultades insuperables. Pero ese ateísmo no es una

* Se refiere al devastador terremoto que sufrió Lisboa en 1755. [T.]

de esas certidumbres que se imponen, y es preciso creer como si se fuese deísta: "Pensad sobre todo que un filósofo debe anunciar a un Dios, si desea ser útil a la sociedad humana"; "Si Dios no existiese, habría que inventarlo"; y junto con Dios, la existencia de la libertad, de las virtudes y de los vicios, de la inmortalidad y de las recompensas de la otra vida.

Merced a lo cual se podrán curar algunos males y se realizará algún bien. El *Dictionnaire philosophique* no es, en sus principios, mucho más optimista que el *Essai sur les moeurs*. El hombre ha sido siempre malo y necio y aún lo es, por la misma razón por la "que los conejos siempre han tenido pelo y la alondra plumas"; "el número de los que piensan es excesivamente pequeño". Con todo, el sabio desconfía de los principios y de las teorías, aun de las pesimistas. En lugar de buscar la verdad universal, el bien o el mal universal y los remedios universales, se aplica ante todo a realidades más modestas. Existen males locales y momentáneos para los que es posible encontrar remedios seguros; existe en la vida práctica, la posibilidad de realizar algún bien, del que no puede saberse si, en lo absoluto, disminuirá la suma del mal universal. Pero debemos atenernos a ese bien; en ese optimismo relativo es en lo que hay que creer. Y esa es la razón por la que el *Dictionnaire philosophique* se ocupará cada vez más, en las ediciones sucesivas, de ideas sociales y políticas. No de los principios de la política; pues si bien Voltaire experimenta horror por el despotismo, no siente menos aversión por la idea de ser gobernado por el "populacho" o por la "canalla"; y en cuanto a enseñar el medio de establecer una monarquía que sea absoluta al tiempo que liberal, Voltaire reconoce, por lo menos con su silencio, que el problema está más allá de sus fuerzas. Pero, tomando las cosas como son, se puede, sin que haya necesidad de trastornar nada, denunciar y combatir toda suerte de abusos y hasta reconocer que el "populacho" padece injustamente. Voltaire ha visto esos "espectros semidesnudos que arañaban con bueyes tan descarnados como ellos una tierra todavía más enflaquecida". Se los podrá salvar, se les devolverá la alegría de sentirse hombres, si aprendemos, si les enseñamos a cultivar bien, a prever, a bien comprar y a bien vender; si organizamos el comercio y la industria; si corregimos los abusos sociales, la complejidad y la venalidad de la justicia, la absurda ferocidad de las penas, que cuelgan una sirvienta por haber robado algunas toallas, la estupidez y la crueldad del procedimiento, principalmente del tormento; si suprimimos todo resto de servidumbre feudal y de mano muerta; * si distribuimos los impuestos de manera más equitativa; si organizamos la beneficencia pública, etcétera. Ni en el *Dictionnaire philosophique* ni en las demás obras más o menos contemporáneas encontraremos los elementos de un tratado de filosofía política o social. Pero constituye el repertorio más claro, más fuerte y, en resumidas cuentas, uno de los más sensatos de los abusos que perdieron al antiguo régimen.

* Institución feudal, por la que el vasallo no podía enajenar sus bienes ni disponer de ellos por testamento, cuando moría sin hijos. Era también el caso de las comunidades. [T.]

Es, al propio tiempo, el más vivaz y el más ingenioso. No tenemos necesidad de analizar los secretos del arte y del ingenio volterianos; pero debemos tenerlos presente, si queremos comprender el alcance y la influencia de las obras. Voltaire quiso agradar para convencer. Y por ese motivo no se limitó a poemas, a tratados y a "cuestiones"; escribió por añadidura cuentos filosóficos, más eficaces sin duda que los tratados y los poemas. No creó el género, perfectamente realizado por Swift, sin hablar de Rabelais; ni siquiera creó su particular estilo; pues ya se observa la sal y el ingenio volteriano en Saint-Evremond, Fontenelle, Saint-Hyacinthe, etcétera; pero los ha llevado a la perfección. En *Zadig* (1747) o *Micromégas* (1752) la filosofía, con frecuencia, no es todavía más que una moral o una meditación sobre el destino del hombre, sin relación con los problemas actuales; algunas ironías alegóricas sobre las estúpidas disputas teológicas, sobre los vicios y trapacerías de los "magos", sobre la imbécil arrogancia de los doctores de la Sorbona, sobre el espíritu de fanatismo no aportaban sino reivindicaciones triviales, y ello al pasar. *Candide* tiene una mayor importancia. El tema general, aun si se concluye como Voltaire, no contenía nada que pudiera amenazar directamente a los poderes; se podía creer en su religión aun aceptando que todo anda mal en este bajo mundo. Pero ya la aversión desdeñosa por el fanatismo religioso, por el espíritu de intriga y de corrupción, por las guerras de grandeza se expresaba con mayor insistencia y aspereza. *L'homme aux quarante écus* no era un cuento sino en apariencia. Voltaire se esforzaba en él por ver claro en los complejos sistemas de los "economistas", pero sólo lograba embrollarse en el asunto. *L'Ingénu*, en cambio, era plenamente, a veces con agudeza, otras con violencia, un cuento social y político. Contenía la sátira de toda la máquina administrativa del antiguo régimen, de los abusos, de los crímenes de un orden social en el que se podía encerrar en la Bastilla, sin juicio previo, a un hombre decente, cuyo único crimen consistía en tener ideas propias acerca de Dios; en el que nada se obtenía como no fuera por medio de la intriga; en el que la inocencia y la virtud, la franqueza y la rectitud eran tenidas por prejuicios o por vicios; sin contar, de paso, las acostumbradas ironías sobre la religión y sus ministros. *Candide* tendía a probar que había algo que estaba mal hecho en la obra de Dios y *L'Ingénu*, que muchas cosas estaban podridas en la de los gobernantes del siglo XVIII.

2. *Voltaire defensor de la inocencia oprimida.* — Lo que podemos llamar la acción directa de Voltaire resultó, asimismo, tan eficaz como su obra de escritor. No tenemos por qué recordar detalladamente los casos ruidosos de los que fue el más activo agente: rehabilitación del protestante Calas, enrodado por el crimen de haber matado a su hijo, que quería convertirse al catolicismo; rehabilitación de la familia Sirven, condenada en rebeldía por haber ahogado a su hija convertida al catolicismo; defensa del caballero de la Barre, decapitado por haber cometido varios sacrilegios; casos Martin, Montbailli, etcétera. Digamos tan sólo que, a pesar de los intentos que se han hecho para demostrar que se equivocó, Voltaire defendía indudablemente la justicia. Concedamos, si se quiere, a quienes desean defender a

los jueces de Calas, que existían algunas presunciones para la culpabilidad de éste y que, con frecuencia, no hacía falta más para que los jueces del siglo XVIII condenasen a un acusado, aun en los casos en que el fanatismo de aquéllos no se hallara implicado en el asunto. Pero todos cuantos han querido refutar a Voltaire no han realizado nunca un estudio detenido de las actuaciones judiciales. Elie Galland, quien sí lo había hecho, concluía sin reservas contra los jueces. Lo que de los hechos se conoce, permite tener las más firmes presunciones a favor de Calas. Y recientemente se ha probado que el *capitoul,** que fue el juez más influyente, era un bribón y un libertino. En cuanto a los Sirven, no hay duda posible: el cuidadoso estudio realizado por Galland demuestra, de manera irrefutable, que fueron condenados por gente ciega. Y si la condena de la Barre era legal, no por ello dejaba de ser monstruosa. Rehabilitar a esos inocentes, hacer comprender esa monstruosidad equivalía a sacar a plena luz las más irritantes iniquidades del antiguo régimen, la iniquidad judicial. Ahora bien, fue Voltaire quien lo hizo casi todo. Sin él, los casos Calas y Sirven, por lo menos, se habrían hundido en las sombras, entre tantos otros. Fue él quien empleó con prodigalidad su tiempo, su habilidad, su inteligencia y, cuando fue necesario, su dinero, para interesar a la opinión pública, asegurarse el apoyo de los poderosos y triunfar sobre las resistencias y las iras disimuladas. Para toda la opinión pública, con Calas y Sirven fue Voltaire quien triunfó y, con Voltaire, la filosofía.

6. Diderot

Si Diderot no hubiese sido el director de la *Enciclopedia* y el autor de *le Père de famille* y de *le Fils naturel,* hubiera podido desaparecer de este capítulo y tener cabida sólo entre los autores de segundo plano. Para nosotros es, sin duda alguna, junto con Condillac, el más grande de los filósofos del siglo XVIII. Es el único que ha sabido dar al deísmo y, sobre todo, al materialismo una forma vigorosa y nueva; a él se debe la creación del materialismo experimental; merced a su cultura y a su curiosidad científica, supo presentir las doctrinas que pretenden probar, a través del estudio de las enfermedades y de los trastornos del pensamiento humano, del estudio de los mecanismos de la vida vegetal y animal, la identidad de los fenómenos físicos y químicos con los biológicos y espirituales; adivinó la doctrina de la evolución e incluso le dio su fórmula precisa. Pero no parece que ninguno de los lectores del siglo XVIII haya comprendido la importancia de las *Pensées sur l'interprétation de la nature* (cuyo sentido, por lo demás, se vuelve claro para nosotros a través de obras en ese entonces inéditas); y esos lectores, si acaso existieron, no podían ser sino unos pocos. Por otra parte, los argumentos negativos, las críticas religiosas de Voltaire, de Holbach y de muchos otros podían exhibir precisión y vigor; pero sus argumentos positivos, la construcción de su deísmo o de su materialismo, de su religión natural no dejaban de ser particularmente simplistas. Se advierte

* Antiguo magistrado municipal en la ciudad de Toulouse. [T.]

otro vigor en los esbozos de Diderot, por fragmentarios, por poco metódicos que sean. Diez reflexiones del *Rêve de d'Alembert* o del *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de* *** dicen más que todo el deísmo de Voltaire. Sólo que el pensamiento de Diderot se halla bastante encubierto en las obras que ha publicado; lo más admirable y más original de cuanto ha escrito quedó oculto hasta después de la Revolución. Y en este estudio sólo importa tener en cuenta el Diderot conocido por los lectores del siglo XVIII.

Para algunos de esos lectores, para una *élite*, pues las *Pensées sur l'interprétation de la nature* no tuvieron más que dos ediciones separadas, Diderot es uno de los que comprendieron la importancia de las ciencias experimentales, que estudiaron sus métodos y que, audazmente, tratan de prever sus resultados; comprenden, a través de las fórmulas harto prudentes, que Diderot reduce a materia todas las formas del pensamiento y de la vida. Para mayor número de lectores (la *Lettre sur les aveugles* no ha tenido más que tres ediciones separadas, pero *Pensées philosophiques* tuvo seis), Diderot es uno de aquellos que combaten la "superstición" y el "fanatismo" y que, para hallar la verdad, confían en su sola razón: "Perdido en un bosque inmenso durante la noche, no dispongo más que de una pequeña lumbre para guiarme. Aparece un desconocido que me dice: 'Amigo mío, apaga tu bujía, a fin de encontrar mejor tu camino.' Ese desconocido es un teólogo..." "Si mi razón procede de lo alto, es la voz del cielo la que me habla por medio de ella, debo escucharla." Lo que ella le dice es, sin duda, deshilvanado, y unas veces claro y otras abstruso. Pero el lector capaz de interesarse en los *Pensées* no tiene dificultades para adivinar que niegan las revelaciones, que se burlan de la autoridad y que, al no quedar ante ellas sino lo que está probado, nada queda del cristianismo ni quizá del deísmo.

A pesar de todo, los lectores de *Pensées* sólo fueron una minoría. Para muchos otros, Diderot es únicamente el director de la *Enciclopedia* y uno de los jefes de los "filósofos". Se sabe, a través de la causa iniciada contra la *Enciclopedia* y por los ataques de los adversarios de la filosofía, que es un incrédulo peligroso, pero un hombre muy activo, muy inteligente, que brilla en los "salones" y los cafés, que admiran e invitan, al igual que a Voltaire, el "Salomón de Potsdam" y la "Semíramis del Norte".* Nadie ignora que defiende las nuevas ideas y las más impertinentes; sólo que lo saben por oídas. Hay que exceptuar, sin embargo, una de esas ideas, muy importante, pero la menos violenta.

Diderot ha sido, en efecto, uno de los más elocuentes y más escuchados profesores de la moral laica y humanitaria. Es sabido que esa moral era perfectamente contradictoria con su sistema, puesto que para él no existe la libertad ni el vicio ni la virtud, sino tan sólo causas fatales seguidas de efectos inevitables. Con todo, vivió y escribió sin preocuparse por la contradicción; se repartió entre el austero entusiasmo del razonador por las frías certidumbres de las ciencias materialistas y el fervoroso entusiasmo y

* Es decir, Federico el Grande, rey de Prusia y Catalina la Grande, emperatriz de Rusia. [T.]

aun los "arrebatos" y las "convulsiones" que le inspiraban las almas bellas y la virtud. En tanto que su escepticismo materialista permanecía en buena parte enterrado entre sus papeles, su lirismo moralizador se derramaba copiosamente en su *Eloge de Richardson,* en su *Père de famille* y su *Fils naturel,* en los comentarios de sus dramas, los *Entretiens sur le Fils naturel, De la poésie dramatique,* en su *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*: "Practico demasiado poco la virtud, me dice Dorval, pero nadie tiene de ella un concepto más elevado que yo. Veo la verdad y la virtud como dos grandes estatuas levantadas sobre la superficie de la tierra e inmóviles en medio de los estragos y las ruinas de todo cuanto las rodea. Esas grandes figuras se hallan algunas veces cubiertas de nubes. Entonces los hombres se mueven en medio de las tinieblas. Son los tiempos de la ignorancia y el crimen, del fanatismo y las conquistas." Diderot se esforzará, pues, en disipar esas nubes y hacer brillar el sol de la virtud. Esa virtud no podrá ser la del fanatismo, es decir, la de los cristianos rigurosos; es la de la moral laica de la felicidad bien entendida y de la beneficencia. Unicamente un pernicioso espíritu de religión nos ha hecho creer en una "miserable naturaleza corrompida"; la naturaleza es buena o, al menos, no es mala. Basta con seguir sus instintos; se ha cometido el error de tomar la expresión amor propio "en mala parte"; "no hace mucho que un reducido número de personas" comienza a reaccionar y a probarnos que tenemos el derecho de buscar nuestra propia felicidad. Sin embargo, ocurre que no podemos ser felices si vivimos de un modo egoísta; ante todo, porque, en una sociedad egoísta, los egoísmos se oponen y se persiguen; luego, porque tenemos instintos de afecto y de generosidad que exigen ser satisfechos. Así pues, es preciso ser humano y bienhechor. Y la demostración de todo esto se encuentra en el *Eloge de Richardson,* cuyas novelas * nos enseñan a ser virtuosos "independientemente de toda consideración ulterior a esta vida", en el destino de los héroes del *Père de famille* y del *Fils naturel,* que no necesitan pensar en su catecismo, en el cielo o en el infierno para experimentar sed de abnegación y sacrificio. La obra conocida de Diderot sugería constantemente una negación de la religión y aun de toda religión; y, al propio tiempo, pugnaba por crear una verdadera religión de la virtud.

En materia política, el influjo de Diderot es nulo. El mismo ha confesado que los problemas de economía y de política le "embrollaban" la cabeza. Sólo habrá de desembrollarse, en 1767, leyendo a Le Mercier de la Rivière, que es un fisiócrata, es decir, un monárquico conservador.

7. Jean-Jacques Rousseau

La obra de Rousseau ha ejercido una influencia bastante definida sobre ciertos hombres y, a través de ellos, sobre ciertos acontecimientos de la

* Samuel Richardson (1689-1761), escritor inglés, autor de dos célebres novelas epistolares (*Pamela,* 1741, y *Clarissa,* 1748) de carácter moralizante: la virtud recompensada y la virtud perseguida y derrotada. [T.]

Revolución. Más difícil resulta comprender exactamente el papel que pudo desempeñar en los orígenes mismos de esa Revolución.

Esa obra, en sus propios principios, se hallaba en contradicción con los principios de los demás "filósofos". Para Voltaire, d'Alembert, Holbach y aun para Diderot y todos los enciclopedistas, el fin de la vida humana está en esta tierra; ese fin era el de hacer a los hombres más felices; y ese progreso de la felicidad únicamente podía lograrse con el progreso de la inteligencia; el progreso intelectual constituye la gran esperanza humana y la razón de nuestro esfuerzo. Para Rousseau, es muy posible que el progreso material se deba al progreso intelectual; pero ello implica la condenación y no el elogio de la inteligencia. Puesto que todos los progresos materiales de la civilización, por más lejos que nos remontemos, desde los mismos orígenes de esa civilización, han significado comienzos y acrecentamientos de miserias. El hombre sólo ha sido feliz en el estado de naturaleza, es decir, cuando, viviendo en grupos muy poco numerosos, unidos por el instinto familiar, independientes, nómades, no pensaba sino en dejarse vivir con simplicidad, sin codicia, sin odio, sin inquietud, satisfecho de beber, comer, dormir y amar a los suyos. Todas las reflexiones, todos los libros, toda la filosofía han sido perversiones, tanto más graves cuando todo aquello era más sabio y más profundo.

Aparentemente, no hay ninguna conciliación posible entre esta doctrina y la de los "filósofos"; si una de ellas ha influido sobre los orígenes de la Revolución, la otra no puede haber ejercido ninguna acción, e inversamente. Pero, de hecho, es preciso tener en cuenta no sólo los principios de esas dos doctrinas opuestas, sino también las consecuencias que Rousseau y los "filósofos" extraen de ellas, y esas consecuencias tienden a encontrarse en puntos importantes.

Rousseau ha declarado, en efecto, y muy claramente, que su teoría no era sino una teoría. En la práctica no es posible destruir la civilización y retornar a la barbarie. Lo único factible consiste en orientar la civilización en determinado sentido; y ese sentido, ese ideal, se halla expuesto con toda claridad en el *Emile* y, principalmente, en *La Nouvelle Héloïse*. M. y Mme. de Wolmar son felices (dejando de lado el amor de Julie por Saint-Preux) porque han renunciado a ciertas perversiones de los mundanos civilizados, el lujo de ostentación, las inquietas ambiciones, un intelectualismo escéptico y atormentado. Pero no han distribuido sus bienes, ni siquiera renunciado a sus privilegios de amos y señores. Se han limitado a buscar la verdadera felicidad que hay en el cariño y el afecto mutuo, al logro de bienes que son verdaderos bienes, es decir, que no hacen pagar goces fugaces con los males más graves de la saciedad, de la enfermedad y de la envidia. Sobre todo, han comprendido que uno era tanto más feliz cuanto más dispersaba, por decirlo así, su felicidad. Viven no solamente para ellos, para sus hijos, para sus amigos, sino también para sus criados y para sus vecinos. Su felicidad no es el aislamiento egoísta del grupo en estado de naturaleza, sino una felicidad social y humanitaria.

Por otra parte, los enciclopedistas no experimentan ningún entusiasmo por el intelectualismo. Sin duda, no confían más que en la razón y en los

progresos de la razón; se sirven de ella para combatir las disciplinas religiosas, en las que hasta entonces los hombres depositaron su confianza; piden a esa razón que establezca las disciplinas encargadas de reemplazar a aquellas que desean destruir. Pero esas nuevas disciplinas no reservan más sitio a la inteligencia pura que las de Rousseau. Razonar denodadamente, no tener por guía más que su inteligencia, eso es sólo cosa de algunos, de una *élite* capaz de renunciar sin peligro a todo lo que por hábito y por temor, sujeta al común de la gente. La función de esa *élite* será la de reemplazar morales tiránicas e ineficaces, que no han sabido disciplinar a los hombres de otro modo que haciéndolos desdichados, por una moral a la vez agradable de practicar y capaz de imponerse. Para imponerla se recurrirá evidentemente a una cierta inteligencia de los hombres; se les hará comprender, lo cual, según los filósofos, es muy claro, que la felicidad de cada uno depende de la felicidad de todos. Pero sobre todo, habrá que contar con lo que no es la inteligencia: las costumbres adquiridas, los hábitos formados por una educación bien entendida y los instintos de beneficencia y de humanidad que normalmente existen en todos ellos y que sólo se hallan ahogados por culpa de una vida social donde la intriga y las injusticias ocupan un lugar demasiado grande. En cuanto a las formas exactas que debe adoptar esa vida social regenerada, los filósofos difieren entre sí y a veces se contradicen a sí mismos; algunos dan mayor importancia a la riqueza, al lujo, a la circulación del dinero, a las desigualdades necesarias; otros confían sobre todo en la simplicidad y ansían mayor igualdad. Pero si nos atenemos a sus tendencias generales, todos están más o menos de acuerdo con Rousseau: la felicidad social depende de las costumbres y las costumbres dependen de la educación moral y del corazón antes que de la cultura intelectual propiamente dicha.

Con todo, había una diferencia profunda entre la moral de Rousseau y la de los enciclopedistas. Si bien se preocuparon por determinar los principios de su moral, nunca mostraron interés en los medios que la llevarían rápidamente a la práctica; para ello se remitían a un gobierno "filósofo" capaz de comprenderlos y de seguir sus consejos. Mientras tanto el gobierno hacía el juego a quienes enseñaban la antigua moral y nada hacía prever cuándo cambiaría de parecer. Por otra parte, no conocían más que una manera de convencer: razonar. Pero el razonamiento carecía evidentemente de la fuerza necesaria para modificar de un modo rápido y profundo los poderes instintivos que producen las costumbres y la moral. Rousseau, por lo contrario, quería obrar, apasionadamente; confiaba en sus propias fuerzas y no en gobiernos imaginarios y lejanos. Y había comprendido, merced al instinto de su genio, de qué modo se puede convencer cuando se trata de arrastrar a los hombres tras un ideal. Por cierto que, cuando se daba el caso, razonaba con la mayor sinceridad; estaba absolutamente convencido de que tenía a su favor la razón razonable y de que era capaz de refutar, mediante una lógica exacta, la lógica sofística ya de los fanáticos de la Iglesia, ya de los fanáticos filósofos. Pero amaba su moral, su concepción de la vida, con todas las fuerzas de su ser, de un ser ardiente y apasionado. Y quería que se la amase con la misma fuerza que él, con la misma entrega de sí

mismo. Como todos los apasionados que pretenden que se comparta su pasión, se dirigió pues, al corazón, a la sensibilidad de sus lectores; los conmovió, los hizo llorar y le creyeron. No se preguntaban si Mme. de Wolmar, si Saint-Preux razonaba correctamente; se entusiasmaban con ellos; se desesperaban por imitarlos, tan sólo porque habían sido tocados en su corazón. En una palabra, para convertir a la nueva moral, Rousseau había exaltado aquellas fuerzas que, más que todas las otras, pueden trasformar el mundo moral, es decir, las fuerzas místicas.

He señalado en otro lugar,[4] y otros también lo han hecho, la profundidad y la amplitud de la influencia de Rousseau a ese respecto. Por cierto que no ha creado nada de manera absoluta. Toda suerte de cosas atestiguan que la gente estaba harta de la razón pura o, más bien, de las pretensiones de esa razón de suprimir todo cuanto no fuera ella. Rousseau no actúa solo y, en ciertos aspectos, el movimiento se desarrolló por sí mismo, con la colaboración de escritores de tercero o de décimo orden. Pero, con todo, la obra de Rousseau dio el envión inicial. A él principalmente se debe el que, en vísperas de la Revolución, existiese el convencimiento de que los hombres no eran malos por naturaleza, sino únicamente corrompidos y miserables; que en lo íntimo de su ser poseían fuerzas de piedad, de generosidad, de amor capaces de oponerse a las fuerzas del egoísmo y de la crueldad, y que el día en que una profunda reforma política y social suprimiera las miserias y las causas de corrupción, nada resultaría más fácil que establecer sobre esas bases saludables una moral laica o, al menos, libre de las religiones dogmáticas, una "fraternidad".

No he hablado del *Contrat social*, y tampoco cabe hablar de él. La obra ejerció un influjo indudable durante la Revolución. Atrajo por su dogmatismo y por la violencia de sus fórmulas. Pero resulta imposible discernir su influencia sobre los propios orígenes de la Revolución. En la actualidad se concede a la obra una importancia mucho mayor de la que le daba el propio Rousseau. Para éste no representaba sino un fragmento de un gran tratado sobre las *Instituciones políticas* y de ningún modo el evangelio de su doctrina. Se trataba de una pura especulación teórica destinada a establecer un ideal abstracto que él sabía perfectamente irrealizable. Más tarde, pensaba, escribiría los capítulos consagrados a la política práctica, tan distintos del *Contrat* como *La Nouvelle Héloïse* lo es del *Discours sur l'inégalité*. De esa manera lo entendieron sus contemporáneos. Si se lo compara con el número de ediciones de *La Henriade*, de *La Nouvelle Héloïse*, de *Candide*, de la *Histoire des deux Indes* de Raynal, etcétera, puede afirmarse que el *Contrat* pasó casi inadvertido. Sénac de Meilhan dirá más tarde: "El *Contrat Social*, profundo y abstracto, era leído y comprendido por muy poca gente." Nada demuestra, por supuesto, que se lo haya entendido mal, pero lo cierto es que se ha hablado poco de él, que nadie pensó en considerarlo como una especie de manual de la democracia despótica, del "jacobinismo", y que no podríamos reunir diez testimonios de lectores que, antes de 1789, hayan recibido una fuerte impresión de la obra.

Notas

1. *Obra de referencia general:* Carcassonne, *op. cit.* (1512).
2. *Obra de referencia general:* Hubert (1530).
3. *Obra de referencia general:* A. Keim (1533 bis).
4. Edición de *La Nouvelle Héloïse* (1563 bis).

CAPÍTULO II

Los jefes

II. — La guerra encubierta

1. Los libelos clandestinos de Voltaire

NADIE ignoraba, hacia 1770, que Voltaire era el autor del *Siècle de Louis XIV*, del poema sobre *La loi naturelle* y del dedicado a *Le Désastre de Lisbonne*, del *Essai sur les moeurs*, de *Candide* o aun del *Dictionnaire philosophique* y de las *Questions sur l'Encyclopédie*, ya fuera porque Voltaire lo había reconocido así, ya porque nadie podía dudar de que lo era. Pero esas obras confesadas guardaban necesariamente cierto recato. Por más que en Ferney Voltaire tuviera, como decía, un pie en Francia y otro fuera del alcance de la policía francesa,* temía los engorros y ansiaba envejecer en paz. La batalla que quería dar ha sido, pues, en buena parte, una batalla encubierta. No bien se intenta sospechar de él, pone el grito en el cielo, invoca a la tierra y a los dioses como testigos de su inocencia y, muchas veces, le cuesta más trabajo desdecirse que lo que le costó escribir. Se le cree o se aparenta creerle. Pero el procedimiento era bueno, y así vemos como hay algunos de esos libelos de los que no estamos seguros de si pertenecen a Voltaire. Al amparo de ese anonimato multiplica los ataques; existen más de doscientas de esas pequeñas obras, opúsculos y hojas volantes. Y en ellas ataca mucho más a fondo. La ironía volteriana se vuelve áspera, violenta, insolente. Su influencia fue enorme. La Iglesia, las almas piadosas se indignan. Los indiferentes, los propios amigos de Voltaire no gustan siempre de esa polémica descarada que no retrocede ni ante la injusticia ni ante la grosería. Pero Voltaire tiene de su parte, sin que lo confiesen, a todos aquellos que se regodean con el cambio de golpes, cuando están al abrigo de la batalla y que ésta es pintoresca. Solo o casi solo (no obstante el apoyo de Holbach) contra cien, contra mil, Voltaire dirige el combate, con tal agilidad, con un juego de esgrima tan deslumbrante, que uno no resiste a la tentación de aplaudir al esgrimista, aun cuando se desee la victoria de sus adversarios.

Los menos buenos de esos libelos son sin duda aquellos en los que trata de aplastar a sus enemigos. Lo que escribe contra J.-J. Rousseau, contra Fréron y los otros no pasa a menudo de ser vulgarmente perverso y

* Ferney quedaba muy próximo a la frontera suiza del cantón de Ginebra. [T.]

toscamente injurioso. Contra Buffon, que sin embargo no le ha hecho ningún daño como no sea el de estorbar su gloria, no sabe escribir otra cosa que puerilidades y necedades. Sólo se vuelve ingenioso cuando su vanidad no está más en juego, cuando aquellos a quienes ataca son menos sus enemigos personales que de todos los filósofos. No hay nada más vivo y despejado que los *Quand, La Vanité*, todo lo que hizo del grave magistrado que era Lefranc de Pompignan un *corbeau honteux et confus.** Nada más sabroso que la *Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du jésuite Berthier avec la relation du voyage du frère Garassise et ce qui s'ensuit.***

Como es sabido, el ataque más encarnizado fue dirigido no contra personas, sino contra el cristianismo, contra "el infame". No nos corresponde, por supuesto, ni aprobar ni refutar los argumentos de Voltaire. Recordemos solamente que, en el campo de la historia y de la exégesis, sus adversarios católicos han probado de manera concluyente que, al menos en ciertos puntos, estaba mal informado o no se había tomado el trabajo de informarse. Consignemos, además, que Voltaire se complace en groserías que nada añaden al interés de sus argumentos. Pero reconozcamos también, puesto que se trata aquí de nuestro tema, la habilidad y la eficacia de esas discusiones que en cien, en veinte, en diez páginas y aun en menos enjuician la Biblia, los Evangelios, la historia de la Iglesia. Contradicciones, absurdos, puerilidades, groserías, ferocidades, Voltaire elige, destaca, revela, con un calor, un sentido de la polémica muy superiores a la dialéctica de los Fréret o de los Holbach. Son risas "rechinantes", si se quiere, y no nos corresponde concluir, pero risas que perforan los muros, mientras que las razones de los otros corren el riesgo de adormecer. Por lo demás, el tono de Voltaire se eleva y el sarcasmo adquiere dignidad cuando no ataca ya la fe, sino la intolerancia, cuando defiende la libertad de pensamiento.

En cierto número de sus opúsculos Voltaire se olvida de la Biblia y del cristianismo para platicar sobre filosofía general; o bien discute acerca de algunos problemas sociales y políticos. Pláticas ágiles y pintorescas. Mas en ella la filosofía no es sino una continua inquietud de la inteligencia. Voltaire discierne los vicios de los sistemas sin lograr jamás elaborar una certeza. Acaba siempre en el "¡vaya usted a saber!", que corrige únicamente con el elogio de quienes persisten en querer saber. En materia política se observa idéntica confusión. Odia el despotismo, pero aun cuando escribe las *Idées républicaines*, no tiene nada de republicano. No habla claramente y no influye sobre la opinión sino cuando combate un abuso cierto y preciso: la excomunión de los cómicos, la esclavitud, los abusos de la justicia, etcétera. Todo lo demás no es más que un juego intelectual, cuya influencia parece muy dudosa.

* "Un cuervo avergonzado y confuso": "El cuervo y el zorro", *Fábulas de La Fontaine*, libro I, fábula III, verso 17. [T.]

** "Relación de la enfermedad, la confesión, la muerte y la aparición del jesuita Berthier, con la relación del viaje del hermano Garassise y lo que se sigue". En él Voltaire se burla principalmente de la publicación de los jesuitas titulada *Journal de Trévoux*, aunque tampoco las *Nouvelles ecclésiastiques* escapan a la sátira. [T.]

Pero, en buena parte de los libelos, el juego se vuelve realmente deslumbrante; y es sobre todo por ese lado que Voltaire ha sido rey, el rey de la opinión pública. Nada puede ser más cambiante, más inesperado como esa polémica; sin cesar se renueva la receta de los *"petits pâtés"*.* "Instrucciones", "cartas", "relaciones", "sermones", "homilías", "diatribas", "diálogos", "conversaciones", "cuestiones", etcétera, sus solos títulos equivalen a un extenso tratado: *Carta del señor Clocpitre al señor Eratou sobre la cuestión: si los judíos han comido carne humana y cómo la aderezaban; — La canonización de San Cucufín, hermano de Ascoli, por el papa Clemente XIII y su aparición a don Avelino, burgués de Troyes; — Instrucciones del guardián de los capuchinos de Ragusa a fray Pediculoso** al partir hacia la Tierra Santa.* En cuanto a la fuerza y brillo de esa comedia de las ideas, bastará con citar este comienzo de la segunda *anecdote sur Bélisaire*: "Fray Triboulet, de la orden de fray Montepulciano, de fray Jacques Clément, del hermano Ridicous, etcétera, etcétera, y además doctor de la Sorbona, encargado de redactar la censura de la hija mayor del rey, llamado concilio perpetuo de las Galias, contra *Belisario,* regresaba a su convento absorto en sus pensamientos. En la *rue des Maçons* se encontró con la pequeña Fanchon, de la que es director espiritual, hija del tabernero que tiene el honor de proveer el vino para la *prima mensa* de los señores maestros.

"El padre de Fanchon es algo teólogo, como lo son todos los taberneros del barrio de la Sorbona. Fanchon es hermosa y fray Triboulet entró para... tomar una copa.

"Cuando Triboulet hubo bebido bastante, se puso a hojear los libros de un parroquiano del lugar, hermano del tabernero, hombre amante del saber y que posee una biblioteca bastante rica...

"Compilaba y compilaba y compilaba, aunque ya no se estila compilar; y Fanchon, de tiempo en tiempo, le daba pequeñas palmadas sobre sus gordos mofletes; y fray Triboulet escribía, y Fanchon cantaba, cuando oyeron desde la calle la voz del doctor Tamponet..."

2. La obra de Holbach y de sus colaboradores

No hay, sin duda, que exagerar la importancia de todo esto. A pesar de los muchos medios de que disponía, como veremos, el contrabando de libros, a pesar de la complicidad de los grandes señores y de la gente acomodada, la divulgación de obras tan violentas como las de Holbach seguía siendo difícil y los riesgos resultaban sumamente grandes para aquellos lectores que no eran personajes de importancia. Además, las obras más leídas no pasan de diez a doce ediciones para *Le christianisme dévoilé* o *Le système de la nature.* Pero, con todo, es una cantidad importante tratándose del siglo XVIII, y hay que añadir que Holbach multiplicó sus ataques y sus libros. Si bien cada uno de ellos no podía abrigar la esperanza

* "Pastelitos." También los llamaba *rogatons,* es decir "mendrugos". [T.]

** Del latín *pediculosus*: piojoso. [T.]

de venderse como el *Candide,* la totalidad de las obras compuestas, adaptadas o traducidas por Holbach alcanzó a unas noventa ediciones.

Por otra parte, un estudio de Holbach exigiría toda suerte de indagaciones sobre sus plagios, sus fuentes, sus colaboradores. ¿Qué obras le pertenecen? ¿Cuáles son de Diderot o de Naigeon? ¿Qué es lo que toma de sus predecesores, o aun más, qué es lo que copia? ¿Cómo trata a esos deístas o materialistas ingleses, cuyas traducciones multiplica? Se trata de una encuesta difícil y que no he realizado, porque no importa al asunto que aquí trato. Los lectores del siglo XVIII no se preocupaban por saber quién era exactamente el autor de esas obras; los leían tal como les llegaban a las manos y experimentaban su influencia; y sólo esa influencia es lo que aquí nos interesa.

Se ejerció en primer término, violenta y obstinadamente, contra la "infame", contra la religión cristiana. Holbach volvió a tomar, completó, repitió de mil maneras diferentes los argumentos de los deístas o materialistas franceses o ingleses, de Boulainvilliers a Fréret, de Collins a Toland. La Biblia es un tejido de absurdos, de groserías, de inmoralidades. No puede ser un libro inspirado por Dios ni en sus hechos, que las más de las veces no son más que leyendas pueriles, ni en su espíritu, que es un espíritu feroz y bárbaro. Milagros, profecías, donde se pretende discernir el espíritu divino, no pasan de ser cuentos de viejas o bien un galimatías afectado y hueco. Basta con leer atentamente esos pretendidos libros sagrados para percibir sus contradicciones, sus incoherencias, sus tramoyas, todo aquello que delata la obra de gente torpe y de corto entendimiento. La propia historia y los libros del cristianismo no valen más que la historia bíblica. Ya se trate de los santos como de los Padres de la Iglesia, no encontramos más que bobos, locos o pícaros, todos ellos fanáticos y funestos para el género humano. Ellos son los culpables de que el mundo haya perdido la razón y la paz. El fanatismo ha "abrasado todo el universo". "El devoto fanático, intolerante, inhumano, causa más daño a sus semejantes por sus actos del que el incrédulo más declarado puede hacer con sus opiniones o sus escritos." Impulsado por la cólera, Holbach no retrocede ante la injuria o la polémica violenta: "Un buen cristiano... sólo puede ser un misántropo inútil, si carece de energía, y sólo un fanático turbulento, si tiene el espíritu enardecido." El cristianismo es un "tejido de absurdos, de fábulas descosidas, de dogmas insensatos, de ceremonias pueriles, de nociones sacadas de los caldeos, de los egipcios, de los fenicios, de los griegos y de los romanos". Es un "producto informe de casi todas las antiguas supersticiones engendradas por el fanatismo oriental".

La verdad es que todas las religiones son falsas, tanto las vagas creencias deístas como los dogmas más imperiosos. Holbach es decididamente materialista. No siempre hace gala de ese materialismo, por razones políticas y sociales. Pero *Le Système de la nature,* sobre todo *Le vrai sens du Système de la nature, Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* ofrecen las demostraciones más explícitas y las fórmulas más violentas de ese materialismo. En el mundo sólo existe la materia, que se halla dotada de la facultad de sentir; las sensaciones experimentadas por

la materia dan origen a lo que llamamos el pensamiento, el alma; cuando la vida material del cuerpo desaparece, el alma desaparece con él. Por lo demás, no hay más libertad en el mundo del pensamiento que en el mundo de los cuerpos, puesto que el pensamiento es tan sólo un aspecto de la materia. Todas las religiones que nos hablan de Dios y de la inmortalidad son, pues, engañosas, inútiles y aun nocivas.

La única conclusión lógica sería que es preciso abandonar el mundo humano al juego fatal de los efectos y las causas y que resulta a la vez absurdo e inútil pretender enseñar alguna moral. Pero Holbach, como su amigo Diderot, se ha contradicho de una manera deliberada y constante. Sintió pasión por la moral y la enseñó con mayor entusiasmo que el materialismo. Ocurre que pretende reservar su materialismo para algunos. Pocos son los capaces de comprenderlo; y aun pocos tendrán la curiosidad de informarse sobre él: "El incrédulo divulga en secreto opiniones destinadas a un muy reducido número de ciudadanos o de sabios incapaces de turbar la tranquilidad del Estado." Para conservar la tranquilidad del Estado, hay que obrar como si hubiese un alma libre e inmortal, vicios y virtudes; hay que enseñar una moral y aun hacer de esa moral una suerte de religión.

Religión de Estado, pero que será justamente lo contrario de la que los Estados han protegido hasta entonces. No será impuesta, sino sugerida mediante una educación cuidadosamente llevada y por costumbres paternalmente dirigidas. Las leyes imperativas aparecerán con tanta claridad encaminadas a lograr la felicidad de la nación, que nadie se sentirá impulsado a ver en ellas una compulsión. Con mayor rigor en los principios y una minuciosidad mucho más grande en la organización práctica, se trata de aquella misma moral de la felicidad, cuyo origen y desarrollo ya hemos estudiado. La naturaleza humana es, en el fondo, buena; no existe corrupción alguna en sus instintos primitivos; tienden al placer y no hay por qué combatirlos; tan sólo es preciso dirigirlos: "¡O vosotros!, dice la naturaleza, que, de acuerdo con los impulsos que os doy, tendéis a la felicidad en cada instante de vuestra existencia, no os opongáis a mi ley soberana. Trabajad por vuestra felicidad, gozad sin temor, sed felices." Sólo que esa misma naturaleza no ha querido que se pudiera ser feliz de cualquier modo. Ella misma ha impuesto determinadas condiciones al logro de la felicidad y el placer; y son precisamente esas condiciones las que constituyen la virtud, la verdadera virtud y no los fantasmas de las religiones reveladas. Ha hecho de modo "que el crimen se castigue a sí mismo y que la virtud no se vea jamás privada de su recompensa". Lo que equivale a decir que la naturaleza castiga los excesos, castiga con la enfermedad y la muerte a los borrachos y a los disolutos. Pero además, ha colocado en nosotros instintos de beneficencia y humanidad, un cierto pesar de ver sufrir, el remordimiento de hacer sufrir, la alegría de amar y de sacrificarse por el prójimo; nos ha dado además esa razón-sensatez que nos permite comprender fácilmente que la mayor felicidad de cada uno de nosotros depende de la mayor felicidad posible de todos. La moral de Estado no tiene más que apoyarse en esos instintos naturales del hombre para ser clara, fuerte y bienhechora.

Tendremos entonces la *Etocracia,* el gobierno por las costumbres, el más fácil de todos, puesto que sólo ordenará a los hombres aquello que éstos tendrán gusto en hacer. Holbach ha dado de ese gobierno una exposición metódica, muy ingenua, sin duda, en sus ilusiones, pero a menudo generosa y sensata. El capítulo sobre "Las leyes morales referentes a los matrimonios y a la vida doméstica y privada", por ejemplo, es la crítica valiente a la gente de distinción, a la sonriente indulgencia hacia el adulterio, a los matrimonios forzados y demasiado precoces, la justificación del divorcio.

La política de Holbach es mucho más precisa que la de Voltaire, de la *Enciclopedia,* de Diderot, y mucho más preocupada en las realizaciones prácticas que la de Diderot. En sus principios, puede parecer revolucionaria o, al menos, imperiosa y audaz. Holbach no admite más justificación de la autoridad que un pacto explícito o tácito entre la nación y el soberano. Ese pacto permanece siempre subordinado a su ejecución: "La sociedad es siempre dueña de su soberanía —el soberano no puede negarse a oír a la nación—." Y aun esa nación puede hacer oír constantemente su voz: "El poder del monarca permanece siempre subordinado al de los representantes del pueblo, y esos representantes dependen continuamente de la voluntad de sus constituyentes." Si el soberano, en lugar de proteger la libertad y de gobernar de acuerdo con el derecho y la razón, pretendiera ejercer un poder despótico y se dejara corromper por "los prejuicios religiosos y políticos", Holbach llega incluso a reconocer el derecho a la revolución: "Aun cuando la verdad hiciera en el espíritu de los pueblos progresos lo suficientemente rápidos como para dar origen a facciones y aun a revoluciones... los disturbios pasajeros son más ventajosos que un eterno languidecer bajo una tiranía continuada... Que el conciudadano no obedezca más que a la ley"; a tal punto que el prudente Naigeon se cree obligado a atenuar y a recordar, en una nota, que cuando los pueblos sean esclarecidos, tendrán a su disposición medios "más suaves" y más eficaces que las revoluciones.

Pero todo esto no son más que frases que se enardecen con el calor de la polémica y que van dirigidas contra el despotismo religioso antes que contra el despotismo político. En la realidad, Holbach posee un espíritu conservador y no supera o Montesquieu, cuyo influjo experimentó. Prueba que "ninguna forma de gobierno es perfecta" y que "el mismo gobierno no conviene a todos los pueblos"; particularmente la democracia no puede existir sino en países de pequeña extensión y bajo determinadas condiciones; pueblo no es sinónimo de populacho (y hay en Francia, en la actualidad, un populacho más bien que un pueblo). La igualdad de naturaleza es una quimera filosófica y no hay mayores posibilidades de establecerla en una sociedad civilizada que en las sociedades primitivas. La propiedad es necesaria, y si bien debe intentarse combatir el lujo, es preciso reconocer los beneficios de la riqueza. En lo que toca a las revoluciones, un parágrafo entero de la *Politique naturelle* se dedica a condenarla. En realidad, Holbach se atiene a una monarquía vagamente constitucional, sin arriesgarse a determinar con exactitud la forma y el mecanismo de esa constitución. Se atiene al sueño de un "rey ciudadano", tal como podría serlo

el Luis XVI que encomia en la dedicatoria de su *Ethocratie*: "Monarca justo, humano, bienhechor... padre de su pueblo... protector del pobre."

En lo que toca a los detalles, las reivindicaciones de Holbach son menos vagas; concuerdan con las de un buen número de sus contemporáneos y por allí han tenido influencia. Holbach exige con energía la libertad de pensar, la libertad de escribir, la libertad de prensa. Condena con no menor vehemencia todas las formas de violencia, tales como la esclavitud, la guerra, el espíritu de conquista. Quiere que se otorgue al comercio, a la industria una gran libertad. Llega al extremo de enjuiciar con energía los privilegios y a proponer que se deroguen las distinciones entre los nobles y los plebeyos. Atrevimiento aislado, por lo demás. Holbach sigue siendo un liberal autoritario a quien satisfarían libertades de principio, la plena libertad para los "filósofos" y, en cuanto al resto, una voluntad que gobernara al pueblo para su bien.

CAPÍTULO III

La difusión entre los escritores

I. — Los ataques contra el cristianismo. El deísmo y el materialismo

Con anterioridad a 1748, los ataques contra los dogmas y la moral del cristianismo no son, la mayor parte de las veces, otra cosa que alusiones; cuando se desea hablar abiertamente, esos ataques se limitan a la crítica del "fanatismo", al elogio de la tolerancia; y cuando se elogia la "ley natural" o la "religión natural" es o bien para defender el cristianismo o fingiendo profesarle un profundo respeto. La crítica audaz de la revelación no se encuentra sino en algunas muy escasas obras o en manuscritos clandestinos. Hacia 1750, y en grado cada vez mayor a medida que progresa el siglo, las cosas experimentan un cambio profundo. Vemos desarrollarse una áspera batalla, cuyos episodios esenciales mencionaremos más adelante, en torno a la *Histoire naturelle* de Buffon, a las *Moeurs* de Toussaint, a la *Enciclopedia*, a el *Esprit* de Helvétius, a ciertas obras de Voltaire. En el calor del combate los espíritus se enardecen; los adversarios de la "religión dominante" se sienten sostenidos más y más por la opinión pública y protegidos por ella contra sanciones demasiado severas; se acaloran y se multiplican. Podríamos enumerar por decenas los escritos impíos, y ya no escasamente conocidos, sino ampliamente difundidos; ya no mesurados y corteses, sino injuriosos y feroces. Son obras de los jefes, de las que ya hemos hablado, y obras de muchos discípulos o jefes de banda. Es la época en que, por obra de Holbach, de Diderot, de Naigeon, los manuscritos se imprimen y las obras semiolvidadas se reimprimen. A los Levesque de Burigny, Fréret, Dumarsais, Mirabaud (o a las obras que se les atribuyen) vienen a agregarse los Charles Borde, los Méhégan, los Guéroult de Pival, los Dulaurens y algunos anónimos, los materialistas Morelly, La Mettrie, Maubert de Gouvest, etcétera. Ya no se lanzan contra "la casa del Señor" ataques arteros y dispersos, sino que se trata de una irrupción en masa.

Además, la táctica no ha variado en absoluto y las armas siguen siendo las mismas. A los libros revelados se oponen argumentos de crítica y de historia que se esfuerzan por demostrar las contradicciones, errores, inter-

polaciones y los contrasentidos de los ortodoxos. Ese es el instante en que de Marsy, continuado por Robinet, publica un *Analyse raisonnée* de Bayle, donde la "razón" se dedica a extraer y reunir todo cuanto en Bayle puede hacer dudar de las Escrituras y de las creencias cristianas. Se lee en la *Année littéraire*, en 1758: "Las obras de Bayle, señor, son el arsenal general donde la licencia va en busca de armas para atacar a la religión." No se insiste en modo alguno, por lo demás, sobre la exégesis erudita o, al menos, no se intenta llevarla más adelante, pues aquellos a quienes se desea convencer ya no son solamente teólogos, sabios, o aún, como decía Fréret, algunos amigos *interioris admissionis,** sino todo el mundo. Y se logrará mucho mejor lo deseado, si se apela al "sentido común" y a la imaginación. Así pues, se procurará señalar el carácter absurdo, o pueril, o grosero, o inmoral, o bárbaro de los relatos supuestamente sagrados. Se imitarán los *petits pâtés*** de Ferney con menos ingenio y mayor violencia. Y se pretenderá aplastar al cristianismo bajo un desprecio triunfante. Puede medirse, por ejemplo, la distancia que separa el *Zoroastre* del presbítero Méhégan (1751), del *Catéchumène* (1768), que es de Voltaire o de Charles Borde o de *La Moïsade*, que sin duda no es de Diderot: "Un leve crimen", dice Méhégan, "una frívola desobediencia, cometida hacia cien siglos por los autores de nuestro origen, había irritado a Bramane contra sus desdichados descendientes; los había condenado a todos a las llamas eternas; una posteridad inocente, hasta niños, expiaban con castigos atroces, interminables, un crimen que ignoraban, etcétera". *Le Catéchumène* y *La Moïsade* prescinden ya de alegorías: "Me estremecía frente a tantas absurdidades y horrores... Todas esas necedades fueron inventadas por fanáticos y protegidas por bribones. Unos y otros hallaron ventaja en engañar a los hombres; los energúmenos alimentaban su orgullo haciendo prosélitos; la gente hábil metió en sus bolsillos el dinero de unos y otros." "¡Muere, Moisés, muere, tirano destructor! ¡Que el Cielo te aplaste con sus vengadores rayos... monstruo abominable, cuyo aliento pestífero ha soplado sobre toda la superficie de la tierra las simientes envenenadas del más horrible y detestable fanatismo, del que todavía se halla por desgracia infectada; que tu memoria abominable sea el horror de todos los siglos y de todos los hombres y mueran quienes la reverencian!"

Había una sola demostración que, si bien no era nueva, al menos se hallaba precisada al extremo de parecerlo. Uno de los argumentos de los adversarios del cristianismo afirmaba que toda religión había nacido de una complicidad de los tiranos y de los sacerdotes para explotar la credulidad de los hombres; los sacerdotes les hacen creer que la tiranía es divina y los tiranos exterminan a los enemigos de los sacerdotes. Boulanger dio forma histórica al argumento al escribir su *Antiquité dévoilée* y sus *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Una inmensa catástrofe, el Diluvio, aterrorizó en otros tiempos al género humano. Se sintió entonces misteriosa e implacablemente amenazado por fuerzas malignas e irresistibles. Su espí-

* Intimos. [T.]

** Véase la nota del [T.] de la pág. 59.

ritu enfermo hubiera podido sanar poco a poco, en el curso de las generaciones. Pero sacerdotes astutos y ávidos tiranos se entendieron para alimentar ese terror y aprovecharse de él creando a los dioses crueles, el pecado, los infiernos, las majestades y las lesas majestades. "Nuestros padres nos han enseñado a temblar por una catástrofe ocurrida hace millones de años y nuestras instituciones religiosas y políticas se resienten todavía de las impresiones que el terror ha causado entonces en el género humano."

A las religiones reveladas se sigue oponiendo la religión natural, es decir, un vago deísmo. En los más moderados o los más prudentes, el deísmo sólo se insinúa. Se contentan con demostrar que toda verdad exige el asentimiento formal de la razón y que la razón sólo puede dar su asenso a verdades "naturales" muy generales. Así en la *Histoire d'Ema* [*del alma*] de Bissy, en la *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* * de Terrasson, en las *Dissertations* de de Beausobre, en las conclusiones insinuadas por el presbítero de Prades en la famosa defensa de su tesis, etcétera. Otros con mayor audacia, oponen la religión natural contra la religión revelada. O bien, sin juzgar directamente al cristianismo, lo callan con tanto cuidado y ponen tanta solicitud en organizar su religión de la naturaleza, que sugieren invenciblemente el desdén del uno y el amor de la otra. Así lo podemos ver en Robinet, en su obra pedante y parlera, pero bastante leída, *De la nature* (cuatro ediciones) y en Guillard de Beaurieu en su *Elève de la nature,* no menos pedante y parlera y no menos leída (siete ediciones). Beaurieu realiza una extensa apología del "teísmo" y pretende "fundar sobre la base de la naturaleza el edificio de nuestra felicidad". Del deísmo se pasa con mayor frecuencia y con mucha más audacia al materialismo. No porque esos materialistas sean muy numerosos ni siquiera, en su mayoría, extremadamente leídos. Las *Lettres iroquoises,* de Maubert de Gouvest recurren a ironías tan gruesas, que no se sabe si se dicen en serio. El seudo Fréret se disfraza de J.-F. Bernard. *Le Traité des trois imposteurs, La République des philosophes ou histoire des Ajaciens* son más insolentes, pero no se los lee. En cambio, las obras de Morelly y las de La Mettrie alcanzan de ocho a diez ediciones, lo que representa un gran éxito. Causan escándalo por la audaz violencia de la doctrina y de los propios títulos (*L'Homme machine* y *L'Homme plante,* de La Mettrie); se las conoce, aun sin haberlas leído, aunque no fuese más que por el encarnizamiento que sus adversarios ponen en combatirlas. La Mettrie, sobre todo, se convierte en algo así como el símbolo de las perversiones de la inteligencia. Ha dado, en efecto, las fórmulas más definidas de una filosofía que pretende reducirlo todo a la materia y a los métodos de la ciencia de la materia: "El hombre, organizado como los demás animales, por tener algunos grados más de inteligencia, sometido a idénticas leyes, no dejará de experimentar la misma suerte... Todo lo que no se haya extraído del seno mismo de la naturaleza, todo lo que no sea fenómeno, causas, efectos, ciencia de las cosas, en una palabra, no atañe en absoluto a la filosofía." Como los otros materialistas, por lo demás, defiende su doctrina contra el

* "Filosofía aplicable a todos los objetos del espíritu y de la razón." [T.]

cargo de inmoralidad. ¡Con qué derecho se le puede oponer la moral cristiana, que hasta el presente no ha sabido sino ocasionar la desgracia de los hombres! "El cristianismo no ha hecho a los hombres más decentes." De hecho, por el contrario, la virtud, "que puede desarrollar en el ateo las más profundas raíces", ha sido cultivada por la mayor parte de los filósofos ateos. Sin duda no ha de ser lo mismo con respecto a la masa ignorante y grosera, mientras permanezca ignorante y grosera; pero "el pueblo no vive con los filósofos; no lee libros filosóficos"; "por más que los materialistas prueben que el hombre no es más que una máquina, el pueblo nunca lo creerá". Conducir al pueblo es asunto de política y la filosofía "nunca ha usurpado los derechos de la política".

Una de las pruebas más significativas de la propagación de las ideas de "ley natural" y de "religión natural" reside en que se difunden cada vez más en las obras de índole sinceramente religiosa. Partiendo de la teología protestante, comienzan a infiltrarse no entre los teólogos católicos, sino entre quienes escriben para la gente de distinción. En 1757, por ejemplo, la Academia francesa abre un concurso sobre esta cuestión: "¿En qué consiste el espíritu filosófico?" El discurso premiado es el del padre Griffet. Proclama, y sin duda sinceramente, su respeto por la religión; pero el espíritu filosófico que define y ensalza no es en absoluto el espíritu de sumisión; se alza contra los "adoradores estúpidos de la antigüedad"; celebra la "libertad y audacia en el pensar, esa noble independencia de las ideas vulgares". Aun entre los defensores reconocidos del cristianismo, entre aquellos que podríamos llamar los profesionales de la apologética, es posible observar esa libertad y esa audacia; por ejemplo, L. Castilhon, en su segundo *Recueil philosophique*, donde sigue atacando a los "filósofos modernos", los "sofómanos", bosqueja, él también, su Estado utópico, su "descubrimiento feliz de un manantial abundante... de una nueva raza de hombres que, para ser felices, no necesitan de otra cosa sino de la religión y de la moral naturales". Son cada vez más numerosos aquellos que intentan "conciliar", que no quieren, sinceramente o no, renunciar a las antiguas creencias, pero que tratan de pensar al mismo tiempo como cristianos y como filósofos: el presbítero Trublet, a quien se podía acusar de ser ateo y que, probablemente, no llegaba ni siquiera al deísmo; el presbítero Coyer, muy vinculado a los filósofos, pero que cuida de no proporcionarles armas. Por otra parte, es sobre todo en los tratados de moral donde ese "filosofismo" penetra profundamente.

II. — La moral natural y humanitaria. La tolerancia

En efecto, se intensifica el esfuerzo para organizar una moral eficaz fuera de todo dogma y hasta de toda moral religiosa. Como en el pasado, se le sigue buscando justificaciones teóricas, se la sigue utilizando como un arma polémica contra las morales del renunciamiento y de la expiación. Como Toussaint, Diderot, Holbach, etcétera, los Duclos, los Maupertuis, los Borde, los Saint-Lambert, y con mayor razón los Morelly y los La Mettrie no cesan

de repetir que el placer, la busca de la felicidad, la obediencia a las pasiones constituyen un derecho y la base misma de la moral:

Jouir c'est l'honorer [Dieu]; jouissons, il l'ordonne! *

Pero parecería que cada vez más se quisiera colocar esa nueva moral por encima de la polémica, arrancarla al significado de las palabras placer y deleite, demasiado cargadas de un sentido egoísta y que sólo los filósofos pueden comprender como filósofos. Se muestra desinterés por la discusión de los principios, para insistir largamente sobre la aplicación y la realización. Esa moral habrá de ser laica. El propio Turgot lo pide al formar el proyecto de un tratado de moral primaria: "Yo querría, en el plan total de la obra, hacer entrar el conocimiento de la religión, pero no querría fundar la moral únicamente sobre la revelación, como de ordinario se hace, ni que los hombres conociesen las reglas de la probidad sólo como misterios, bajo la palabra de su párroco." Otros van más lejos que Turgot y suprimen toda referencia a la revelación y a la palabra del párroco; así el presbítero Mably; así el presbítero Coyer, que desarrolla el proyecto de una moral laica y social, de una verdadera "etocracia"; así Guillard de Beaurieu, en su *Elève de la nature*. Razonable, natural, esa moral se justificará porque toda ella se hallará organizada para el bien social. Hasta los propios moralistas se abstendrán con bastante frecuencia de hablar de naturaleza y de razón, o hablarán de ellas al pasar. Se limitarán a decir: "La moral es la ciencia de la felicidad social; he ahí las condiciones y las aplicaciones de esa ciencia." Se comenzará, pues, por escribir tratados meramente prácticos, tal como los moralistas cristianos habían escrito obras morales sin entrar a discutir los principios de la moral cristiana. Así es como tenemos ese *Dictionnaire social et patriotique ou précis raisonné des connaissances relatives à l'économie morale, civile et politique* ** (1770); así también las obras de Faiguet de Villeneuve (*L'Ami des pauvres*, 1766), los tratados compuestos por gente que era piadosa, pero que escribía sobre moral casi como si la religión no tuviese nada que ver con ella: el padre Collet (*Traité des devoirs des gens du monde*, 1763), Lacroix (*Traité de morale*, 1767, cuya sección 2 de la primera parte se halla consagrada a la beneficencia).

Sobre todo, el tono de esa moral comienza ya a no ser el mismo. Hasta entonces los filósofos habían demostrado la moral social y deducido la beneficencia; la conclusión de esa argumentación era la "humanidad". Hacia 1760 la intención es menos la de probar que la de conmover; parecería como si de ahí en adelante la prueba fuera inútil y que sobre todo importara provocar el entusiasmo que actúa. Incluso los "filósofos" puros, los razonadores se acaloran cuando hablan de la alegría de ser útil. "No existe espectáculo más maravilloso para el hombre de bien que el ver gente feliz", dice el *Essai sur le préjugés* y Holbach manifiesta idéntico arrobamiento en

* "Gozar es honrarlo (a Dios); ¡gocemos, él lo ordena!"

** "Diccionario social y patriótico o compendio razonado de los conocimientos referentes a la economía moral, civil y política."

el *Système de la nature* o la *Ethocratie;* Morelly olvida su ateísmo para hablar en nombre de Dios: "¡Hombres, sed bienhechores, Dios lo quiere, Dios lo ordena!" Dulaurens adopta un tono de profeta: "¡Oh religión santa! ¡caridad bienhechora! a ti toca acercar los corazones y los espíritus que las divisiones de los sacerdotes han alejado por demasiado tiempo." Hasta la propia poesía, en *Les Saisons* de Saint-Lambert, o *La Voix du peuple* de Nougaret, pone en cantos líricos, o que pretenden serlo, la beneficencia y la humanidad:

> *Ah! si pour la vertu brûlant d'un noble zèle*
> *Ils [les áuteurs] voulaient se couvrir d'une gloire immortelle*
> *L'amour du bien public dicterait leurs écrits*
> *Et de l'humanité l'on entendrait les cris.**

Hasta se llega a oír muy claramente una nueva voz. Durante mucho tiempo, en esa moral humanitaria sólo ha hablado de la humanidad. Pero esa humanidad es bastante vasta y, si se desea enseñar la humanidad con alguna posibilidad de éxito, convendría quizá buscarle aplicaciones no demasiado lejanas. Ese es el motivo por el cual se comienza a enseñar la moral del "ciudadano" y la moral particular del "ciudadano francés". Sobre todo después de 1770 esa moral patriótica adquirirá su máximo desarrollo. Pero ya se insinúa, después de 1760, sobre todo en las teorías de la educación y en el teatro patriótico, de los que hablaremos más adelante.

De más está decir que el primer artículo, y el más importante, de esa moral laica es la libertad de pensamiento, la tolerancia. A partir de 1750, la batalla está violentamente empeñada en favor de la tolerancia y, a partir del asunto Calas, hacia 1764, se la puede considerar manifiestamente ganada. Sin contar todo aquello que aquí y allá escriben los filósofos, Montesquieu, Toussaint, d'Argens, la *Enciclopedia*, Voltaire, etcétera. Méhégan publica su *Zoroastre* en gran parte para combatir "la intolerancia, esa furia destructora de los Estados". Luego, el *Accord parfait de la nature et de la raison* (1753), el presbítero Yvon, Rippert de Monclar (1754), J.-F. Bernard (1759),[1] de Vattel, el presbítero Tailhé componen tratados más o menos violentos para denunciar sus delitos o sus crímenes. En 1762, Morellet publica su *Manuel des Inquisiteurs*, "cuadro horroroso" de los excesos de la Inquisición; en 1763 aparece el *Traité sur la tolérance*, de Voltaire. Sería preciso añadir a esas obras toda suerte de testimonios, el *Petit écrit sur une matière intéressante*, de Morellet, la *Lettre sur les lois pénales en matière de religion*, de Dulaurens, el capítulo sobre la tolerancia que dio motivo a procedimientos policiales contra el *Bélisaire* de Marmontel, *Les 37 vérités opposées aux 37 impiétés de Bélisaire par un bachelier ubiquiste de* Turgot, toda la polémica en torno al *Bélisaire*, a los asuntos Calas y Sirven, etcétera, etcétera. Cuando en 1762 el presbítero de Caveirac publicó, bajo el título de *L'accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*, una

* "Ah! si por la virtud inflamados de un noble ardor / quisiesen (los autores) cubrirse de inmortal gloria, / el amor del bien público les dictaría sus obras / y de la humanidad oiríamos los gritos."

especie de justificación de la San Bartolomé, se alzó, aun entre los moderados, un verdadero clamor. Desde hacía ya cierto tiempo la causa de la tolerancia podía darse por ganada ante la opinión esclarecida; en 1762, escribe Morellet: "Tan sólo desde hace poco, y aún muy poco, está permitido reírse e indignarse" de las persecuciones religiosas. En realidad, se puede suprimir el "muy poco" a partir de 1760.

III. — La política

1. Las discusiones de principio

En cambio, hace tiempo que está permitido escribir sobre política, siempre que se escriba de determinadas maneras. Tenemos, en primer término, la manera *cartesiana, la que continúa a Grotius y a Pufendorff* y procura, en lo abstracto, el análisis de los principios racionales y de sus consecuencias lógicas cerniéndose por sobre las realidades. Es la de los célebres *Principes du droit naturel* y *Principes du droit politique,* de Burlamaqui (1747 y 1751). El *Journal des Savants* resumía su método con suma precisión: "El derecho natural es aquel que la razón prescribe a todos los hombres, para conducirlos al verdadero y único fin que deben proponerse, es decir, la más sólida felicidad. Ahora bien, cada hombre se halla dotado por el Creador de un entendimiento que las luces de la razón están destinadas a iluminar"; utilizando esas luces Burlamaqui expondrá "las razones *a priori* extraídas de la propia naturaleza de la cosa" y, de deducción en deducción, irá desde el capítulo I (Definición del hombre — Diferentes acciones del hombre — Principales facultades del alma — El entendimiento — Principio: el entendimiento es naturalmente recto), hasta el capítulo VIII: De la ley en general. El mismo método encontramos en los *Principes du droit de la nature et des gens,* extraídos de Wolff por Formey (1758) y en tratados más oscuros, tales como el *Essai sur l'histoire du droit naturel,* de Hubner (1757).

A pesar de la seducción que todavía ofrece esa geometría política, se ha visto indudablemente dañada por los ataques contra el espíritu sistemático que se multiplican a partir de 1740. En parte por desconfianza hacia los razonamientos abstractos, en parte por el influjo de Montesquieu se comienza a conceder mayor importancia a los hechos que a las luces de la razón, a la realidad histórica que a la lógica. Se intenta, pues, ya sea en las discusiones donde se critica *l'Esprit des lois,* ya en los tratados originales, establecer no lo que debe ser un gobierno en sí, sino cómo se ha organizado históricamente el gobierno francés, cuáles son las razones de hecho que lo legitiman o que invitan a modificarlo. Carcassonne[2] ha estudiado muy definida y sólidamente toda esa abundante literatura que, sin tener, ni con mucho, tantos lectores como las grandes obras o los folletos de los filósofos, alcanza con bastante frecuencia dos o tres ediciones. Tenemos luego a los que disertan acerca de los orígenes de la autoridad real y de los feudos o privilegios de la nobleza, sobre el derecho de conquista

de los invasores germánicos o sobre las convenciones, tratados y garantías concedidos al pueblo conquistado o aliado; el presidente Hénault, Mignot de Bussy, el vizconde d'Alès de Corbet, Linguet, Hoüard, du Buat, el presbítero de Gourcy, Gautier de Sibert, etcétera, etcétera. Tenemos también a aquellos que, superando la cuestión de los orígenes y de las justificaciones, tratan de extraer las consecuencias. Puesto que existe una nobleza francesa y que es y debe ser un cuerpo esencial del Estado, ¿de qué manera podrá desempeñar la función más útil dentro del Estado? ¿Ha de ser únicamente una *élite* militar, cuya función, en tiempo de paz, consista tan sólo en rodear al rey? ¿Debe, por lo contrario, inmiscuirse en la actividad económica de la nación? Un gentilhombre puede ya ser vidriero o armador.* ¿Por qué no podría ser igualmente dueño de herrería o comerciante? Se trata aquí de la controversia acerca de la nobleza de la actividad comercial suscitada por el folleto del presbítero Coyer y que se prosigue a través de una veintena de disertaciones. Si se sigue vedando a la nobleza sus ocupaciones plebeyas, ¿está necesariamente destinada a ser una nobleza de bambolla, qué parte le corresponde efectivamente en los consejos, dónde debe vivir? ¿No debe acaso vivir, sobre todo, en sus campos, y no sólo para gobernar, sino también para dirigir los cultivos? Estos son los problemas que quieren resolver el célebre *Ami des hommes* de Mirabeau, de Buat-Nançay y algunos más. Por último, junto a la nobleza, hay otro cuerpo privilegiado que ha desempeñado un papel histórico en la monarquía francesa, el de los parlamentos. ¿Cuáles son sus derechos? ¿No han sido desconocidos y no es necesario restaurarlos? ¿No correspondería dar mayor fuerza a su carácter de "repositorio de las leyes"? Es lo que se preguntan, por ejemplo, Le Paige o el presidente de Lavie.

Todo esto, por lo demás, no puede haber ejercido más que una influencia bastante limitada o, por lo menos, indirecta. Las discusiones abstractas acerca del derecho natural destruían evidentemente la teoría del derecho divino y del absolutismo tal como la concebían Bossuet, Massillon o Bourdaloue. Su conclusión explícita es que los hombres poseen derechos, dignidades que se oponen a la idea de un gobierno despótico. Pero esto era la confirmación de lo que todo el mundo pensaba hacia 1750. A través de todas sus teorías tales disertaciones no se preguntaban dónde comenzaba en la práctica y, sobre todo, en la práctica francesa, el gobierno despótico. Y siempre cabía sostener que, en un país como Francia, la monarquía, tal como había sido llevada a la práctica, era el mejor medio de defender, en la mayor medida posible, el derecho natural. Los tratados históricos o que se creen históricos hubieran podido tener mayor importancia. Hubiera bastado con que pidieran a la historia la condenación del presente y, además, la promesa de audaces proyectos para el futuro. En realidad, no buscaron sino la justificación de los privilegios adquiridos, privilegios de la nobleza, privilegio de los parlamentos; apenas si, hacia 1770, las *remontrances*** de

* Ambas profesiones estaban permitidas a los nobles. [T.]

** Las *remontrances* estaban dirigidas al rey por los parlamentos. Se las podría traducir como "representaciones". [T.]

los parlamentos comienzan a disimular su egoísmo tras los "derechos de la nación". Ello es hasta tal punto cierto, que la autoridad política, a pesar de algunas incertidumbres, comienza a mostrarse abiertamente favorable a Montesquieu y que ciertos decretos del Consejo de 1759, 1763, 1764 (más tarde 1784) organizan y desarrollan una biblioteca de legislación, administración, historia y derecho público; lo cual significa que, en lugar de contar simplemente con la afirmación de la autoridad, se pedirá a la historia que "mantenga y conserve los principios esenciales de la monarquía". En todos esos libros y decretos encontramos, sin embargo, una afirmación totalmente nueva: y es que el gobierno más autoritario debe tener en cuenta las "leyes fundamentales" y que es preciso aconsejarlo, y hasta controlarlo, a través de cuerpos o poderes "intermediarios". Puede decirse que, hacia 1760, se ha efectuado una evolución general en el pensamiento de la mayor parte de quienes escriben, por moderados y respetuosos que sean. La doctrina del poder absoluto y de la obediencia resignada ha sido reemplazada por la de un poder razonable, atento a no trasgredir los derechos más generales de la persona humana. Esa política a la vez respetuosa y liberal se manifiesta, por ejemplo, en el *Manuel des Souverains* del presbítero Barral (1754, por lo menos tres ediciones) y en el *Traité de morale*, de Lacroix, ambos católicos y monárquicos. Dice Barral: "El despotismo tiránico de los soberanos constituye un atentado a los derechos de la fraternidad humana" (al igual que "el despotismo de la multitud"); y Lacroix enseña en su *Morale du citoyen* que el soberano no está "ni por encima de las leyes fundamentales del Estado ni por debajo de la justicia". Esto era casi igual a las conclusiones de los *Ensayos* de Hume, traducidos por el *Journal étranger*, en 1760 y 1761, y que enseñan un justo medio entre el despotismo y el gobierno popular.

Junto a las discusiones metódicas y mesuradas, comienzan sobre todo a aparecer unas especies de tratados-libelos, donde se enjuicia al poder político, sino en sus formas esenciales, al menos en algunas de sus prácticas, con la misma insolencia que hasta entonces se reservaba al poder religioso. De Vattel, en 1758, llega hasta a decir que la nación puede reformar el gobierno y cambiar la constitución; pero se trata todavía de una discusión muy abstracta y De Vattel aconseja a la nación que se muestre "muy circunspecta". Denesle medita acerca de los "recursos de la prudencia contra la perversidad y la tiranía de los gobiernos"; pero se trata de una meditación escéptica reservada al sabio que se retira bajo su tienda. Más característicos son el *Eloge de la roture*, de Jaubert (1766) y ciertas obras de J.-L. Castilhon (sobre todo el *Diogène moderne*) y del presbítero Coyer. Con gentilezas para la nobleza y el clero, Jaubert se propone "restablecer el Tercer Estado en la jerarquía que le conviene, dar nueva vida a derechos que la ambición, la ingratitud o la ignorancia habían anulado, pero qué la naturaleza ha vuelto imprescriptibles; decir que ese cuerpo social es el más antiguo, el más considerable, el más necesario, el más útil y que merece toda clase de deferencias". Cuando la ocasión se presenta, Castilhon concluye (al demostrar, por lo demás, que el gobierno republicano no conviene a los franceses) "que, siendo evidentemente los plebeyos hijos de la naturaleza,

y los nobles, hijos del orgullo, el Estado llano es infinitamente más antiguo y, por eso, más respetable que la nobleza". Coyer, en algunas de sus *Bagatelles* y en su *Dissertation sur la nature du peuple*, no se mostrará menos severo con los grandes señores insolentes e incapaces, convencidos de que el pueblo no forma parte de la humanidad, y no menos compasivo con "los galeotes de la humanidad, que tienen el honor de labrar sus dominios". Así comienza a justificarse el dicho de Duclos, según el cual "gran señor es una palabra cuya realidad no está ya en la historia".

Cabe preguntarse si las discusiones políticas aparentemente mucho más audaces tenían en realidad el mismo alcance. El *Code de la nature* de Morelly (1755), al que puede añadirse su *Basiliade* (1753), no se contenta con buscar los primeros principios del derecho natural. Extrae de ellos consecuencias expresamente contrarias no sólo a la monarquía moderada, sino también a las democracias realizadas por la historia. Se muestra resueltamente comunista: "Leyes fundamentales y sagradas que cortarían de raíz los vicios y todos los males de una sociedad: En la sociedad, nada pertenecerá singularmente ni en propiedad a nadie, excepto aquellas cosas de las que haga un uso efectivo, ya sea por sus necesidades, sus placeres o su trabajo cotidiano." Ese Código, dice Raynal, "mete ruido". Pero, en realidad, no ha pasado de tres ediciones. Ni Morelly ni los demás abstractores que, durante el siglo XVIII, han erigido sistemas más o menos socialistas o comunistas, han sido tomados verdaderamente en serio ni por el gobierno ni por la opinión pública; o, por lo menos, no se ha visto en ellos sino especulaciones lúdicas, semejantes a las "ciudades" de los australianos, de los sevarambos, del *Télèphe* de Pechméja, etcétera. A. Lichtenberg lo ha demostrado de una manera sólida y elegante.[3]

2. La crítica directa de los abusos

Esa crítica es, en ciertos aspectos, más interesante porque se refiere a males actuales y propone remedios inmediatos para ellos. Pero su alcance puede ser mucho menor, pues no prepara necesariamente un espíritu revolucionario, ni siquiera de un modo indirecto. Se podía muy bien corregir muchos abusos del antiguo régimen sin afectar nada esencial en la organización política: por ejemplo, la injusticia y la brutalidad de la legislación y del procedimiento criminal, la complejidad y las contradicciones de la legislación civil, la tiranía de las *jurandes* * y maestrazgos, y aun ciertos privilegios feudales como la mano muerta y la servidumbre; no se podía tocar el amillaramiento de los impuestos sin afectar al mismo tiempo uno de los privilegios esenciales de la nobleza, pero sí era posible denunciar la injusticia y la ferocidad de su recaudación, las rapiñas y el lujo escandaloso de los perceptores; hasta era posible criticar la multiplicidad y la venalidad de los cargos, etcétera. Infatigablemente se persistió en la crítica de tales abusos sociales, tras Montesquieu, Voltaire, la *Enciclopedia*, etcétera, en gran número de tratados y disertaciones, la mayor parte de los cuales se muestran

* Véase la nota del [T.] de la pág. 82.

muy respetuosos del orden establecido y ni siquiera se dan por "filósofos". Con frecuencia, por otra parte, esas críticas positivas y directas se hallan más o menos disueltas en sistemas generales. Es el caso de un cierto número de obras que hemos estudiado y de tratados tales como *L'homme en societé* de Goyon de la Plombanie (1763) o el *Ami du prince* de Sapt (1769). Mayor precisión hallamos en la *Economie politique* de Faiguet de Villeneuve (1673) o las *Recherches sur les moyens de supprimer les impôts* de Béardé de l'Abbaye (1770); pero ahí también el espíritu realista se halla subordinado a vastas síntesis doctrinales, cuya misma amplitud hacía de ellas un mero juego intelectual. Lo mismo puede decirse de los fisiócratas. Su obra ha sido en cierto sentido considerable, por el número y la inteligencia de sus adeptos, por el entusiasmo que los anima y por la abundancia de las discusiones y polémicas que han provocado.[4] Ejercieron una influencia técnica importante, puesto que fueron los fundadores de la economía política. Por último, desempeñaron un papel político innegable, debido a la especie de azar que colocó en el poder a uno que confiaba en ellos, Turgot. Sobre la agricultura, el comercio, las finanzas profesaban ideas prácticas bastante determinadas, algunas de las cuales fueron así sometidas a la prueba de la experiencia. Pero al propio tiempo su sistema era tan claramente un sistema, que con toda justicia se lo podía llamar *el Sistema* y que muy bien podríamos haberlo incluido en nuestro § III. Estaban convencidos de que tenían de su parte a la Razón eterna y una lógica casi divina. Afirmaban que sus deducciones poseían el mismo grado de certeza que la geometría de Euclides. Por otra parte, las reformas que reclaman (adelantos de dinero a los agricultores, reforma de las pasturas públicas, del derecho de caza, del signo servicio, de las milicias, del diezmo, de ciertos derechos feudales, de las aduanas interiores, etcétera) exigían en verdad una transformación del régimen, pero que no tenía nada de revolucionaria. Tanto más que estaba subordinada al conjunto del sistema que condenaba todo espíritu democrático. El Estado, según ellos, no podía ser más que un "despotismo legal" que pusiera en manos de un monarca absoluto un poder apenas limitado en ciertos casos por un derecho de veto de los magistrados. Los fisiócratas se han agitado mucho, y han agitado un poco, pero sin moverse de su sitio, por así decir, y sin promover un avance hacia el espíritu revolucionario.

Encontramos un poco de ese espíritu entre quienes no colocan la reforma de los abusos en manos de un déspota legal: en las *Observations sur les lois criminelles* de un Boucher d'Argis; en el *Discours en faveur des paysans du Nord* de Marmontel, o la *Dissertation* de Béardé de l'Abbaye, que abogan en favor de la propiedad del campesino; en las *Lettres à Philopenès*, donde Séguier de Saint-Brisson defiende con ardor la causa de los pobres; en las *Lettres iroquoises*, donde Maubert de Gouvet ataca el lujo y la venalidad de los cargos; en la *Législation du divorce*, de Cerfvol; pero es en cierto modo sin que lo deseen de manera expresa y simplemente porque a fuerza de oír denunciar los abusos que existen bajo un régimen, se siente uno tentado de hacer responsable de ellos al régimen mismo. El tono se vuelve un poco más áspero en un Graslin (*Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt*, 1767). Y por último se vuelve totalmente áspero en

algunos, aun cuando no tengan la menor intención revolucionaria. Es el caso del padre Collet, quien se alzó con vehemencia contra ciertos abusos y, principalmente, los del derecho de caza: "Se pregunta a veces por qué al final de los siglos habrá un juicio general: es para que tantos horrores se publiquen a la vista de las naciones." O el de nuestro presbítero Coyer, muchos de cuyos folletos, que con frecuencia tuvieron el mayor de los éxitos, se ensañan contra la venalidad de los cargos, el derecho de caza, las iniquidades de la justicia, los impuestos que agobian al pueblo, la insolente ociosidad de los grandes, que viven sólo a expensas del pueblo, la absurdidad de las *jurandes* y maestrazgos. En conjunto, por lo demás, el acento de cólera y violencia es todavía bastante raro; por timidez, sin duda, y sobre todo por prudencia. Todavía se recurre a la alusión y la ironía, y es por ello que los críticos más insolentes adoptan la máscara de las ficciones.

IV. — Las ficciones: novelas y teatro

Esas ficciones atacan en primer lugar a la religión. Vuelven a tomar un cierto número de argumentos zarandeados en las disertaciones y libelos; no los argumentos de exégesis, de crítica histórica, demasiado severos para lo que no ha de ser más que una disertación, pero sí las ironías o las maldiciones contra la inutilidad y maleficencia de los sacerdotes, de la teología, del espíritu de fanatismo. La moda de los viajes imaginarios a los países donde reinan religiones "naturales" y bienhechoras ya ha pasado; sólo puede señalarse la *Relation du monde de Mercure* del caballero de Béthune. La gente quiere ataques más directos. Los menos osados son los que escarnecen a los monjes y a las disputas estúpidas y feroces de los teólogos, las de Palissot en *Zélinga*, del cuento de *Azoïla* de Tiphaigne, en el *Empire des Zaziris* de Luchet en *La Reine de Benni*, etcétera: "Había en el reino de Benni cincuenta mil sacerdotes, lo que hace, teniendo en cuenta el número de habitantes, un sacerdote para cada ciento cincuenta personas; el clero poseía aproximadamente la tercera parte de las rentas del Estado... Trémina dijo: ...Retiremos a los sacerdotes." Críticas triviales, en su mayor parte. Se vuelven más insolentes y adoptan con frecuencia el tono de la parodia más grosera en las novelas licenciosas, cuyo número se acrece y que ofrecen al lector, con la salsa de las obscenidades elegantes o fangosas, la sal de la impiedad triunfante; así en la *Thérèse philosophe* de d'Argens, en *Margot la Ravaudeuse* de Fougeret de Montbron o en *Imirce ou la fille de la nature* de Dulaurens, donde se demostrará que para vivir no hacen falta más reglas que las de los instintos, incluso los que llevan a los muchachos y a las muchachas a acostarse juntos. El fanatismo, sobre todo, la intolerancia que pretende someter las almas mediante el temor de los suplicios son combatidos con amarga ironía o desencadenada violencia. Una media docena de cuentos, sin hablar de *Candide* y de los cuentos de Voltaire, se proponen maldecir a la Inquisición y a todo cuanto se le parece, desde la *Zélinga* de Palissot (1749), que será sin embargo encarnizado adversario

de los filósofos, hasta el *Bélisaire* de Marmontel, pasando por Chevrier y los anónimos *Lieb-Rose* o *Azoïla*. Este último, por ejemplo, desarrolla en tono patético las ironías en que Voltaire expone el arte de azotar y quemar piadosamente a quienes pudieran no pensar como uno.

Pero ni en el fondo ni en la forma esos cuentos y novelas superan los libelos o tratados de Holbach y de algunos otros. Sobre todo cuando se trata de críticas sociales y políticas es cuando hablan con más decisión y violencia. Muchas de esas críticas, sin duda, se hacen al pasar o con cierta discreción: crítica de la justicia, de las aduanas interiores, de la venalidad de los cargos, de los financieros, de la esclavitud. Pero con bastante frecuencia ocurre que se insista, y sobre puntos que son de consecuencia. Tales las críticas de la nobleza en el *Paris* de Chevrier, *Imirce* de Delaurens y los *Songes d'un hermite* de L.-S. Mercier. Tales, sobre todo, el *Chinki* del presbítero Coyer, "historia cochinchina que puede servir para otros países" (1765), o ciertos pasajes de las *Lettres d'Affi à Zurac*, de J.-V. Delacroix (1767). "Aquellos a quienes se había declarado Nobles de origen", dice Coyer, "y sobre todo los grandes mandarines comenzaron a imaginar que su sangre era más pura, más cercana a las grandes virtudes que la de los otros hombres. Lo decían, lo imprimían, lo hacían cantar en el teatro. Algunos filósofos (pues los hay en todas partes donde existe la razón) pusieron en duda esa novedad. Se los trató de insolentes que merecían castigo". Los resultados de la equitativa organización política de la "Cochinchina" son que las hijas de Chinki, arrastradas por la miseria, se hacen cortesanas y acaban en la prisión, que una de ellas da a su hermana un vestido de su ama y es colgada y que el honrado y laborioso Chinki y su mujer mueren de desesperación. A fin de poner un poco de orden, de justicia y de fe en su miserable reino, el rey suprime no sólo las *jurandes* y maestrazgos, que es lo que sobre todo Coyer ha querido condenar, sino también la intolerancia, ciertos privilegios señoriales, los impuestos sobre la tierra o los artículos de consumo. Al tono sarcástico de Coyer hacen eco la sensiblería y las lágrimas de J.-V. Delacroix, y entonces observamos que, para denunciar las iniquidades sociales, se alternan la modalidad de Voltaire y la de Rousseau: "He visto a esos infortunados que, no obstante arrancar con el sudor de su frente del seno de la tierra el pan que nutre a todos los hombres, carecían de él y desfallecían de necesidad. Lamentéme, el corazón agobiado de dolor: ¿qué nombre he de daros, oh vosotros que sois lo bastante duros como para mirar con indiferencia cómo aquellos de quienes recibís el sustento de vuestros días perecen de miseria, mientras nadáis en la abundancia? Me he informado acerca de la causa de un abuso tan horrible y pude así saber, estremecido de espanto, que había habido hombres lo bastante viles, lo suficientemente despreciables como para sostener que el interés del Estado y de la humanidad exigía que se tuviera al campesino en la miseria."

Antes de 1770, el teatro ha sido, por necesidad, mucho más reservado. Pues, si bien es posible imprimir en el extranjero o clandestinamente una novela y hacerla circular, no se puede representar una obra de teatro sin el consentimiento de la autoridad. De manera que no hay dramas polí-

ticos ni siquiera de tendencias sociales. Porque bien puede decirse que una o dos docenas de tragedias denuncian los crímenes de los tiranos y maldicen el despotismo o elogian las virtudes republicanas, desde el *Œdipe* o el *Brutus* de Voltaire hasta el *Guillaume Tell* de Lemaire, pasando por el *Childéric* de Morand, *Blanche et Guiscard* de Saurin o el *Orphanis* de Blin de Sainmore. Y llegará el tiempo en que los espectadores pretenderán discernir y aplaudirán en esas obras alusiones republicanas. Pero lo cierto es que ni los autores ni, sobre todo, los espectadores abrigaban malos pensamientos y que no hacían ninguna aplicación a las cuestiones de la época. Lo que equivaldría a decir que se combatía la monarquía y que se propugnaba la revolución en los innumerables discursos en que los retóricos de los colegios maldecían a los tiranos y encomiaban la virtud republicana de los Brutos o de los Catones. Al extremo de que la autoridad permitió representar sin escrúpulo todas esas historias de déspotas y de vengadores de los oprimidos, en tanto que prohibía *La Partie de chasse d'Henri IV* de Collé, simplemente porque se podía oponer un monarca absoluto, pero humano, al monarca que era Luis XV. No encontraremos un mayor grado de intenciones políticas en las numerosas comedias que ponen en escena la vanidad, el egoísmo, los prejuicios de los nobles, no más de las que contienen los sermones de Bossuet, las comedias de Molière, los *Caractères* de La Bruyère. Sólo se trata de describir las ridiculeces y los vicios, no de buscar su remedio en una perturbación social.

En un buen número de tragedias o de dramas encontramos, en cambio, algunas polémicas evidentemente dirigidas contra los "prejuicios" religiosos. Casi siempre proceden por alusión y so color de describir determinados países o un pasado lejano. Pero los autores pretendían que se entendiesen las alusiones y los espectadores no podían engañarse. Puede exceptuarse al *Mahomet* de Voltaire, donde éste adoptó las precauciones necesarias para que el papa aceptara la dedicatoria y así la autoridad se viese desarmada, y aun su *Alzire*, donde al llegar al desenlace no se sabe si hay que aborrecer el fanatismo cristiano o admirar las virtudes cristianas. Pero pronto no habrá más dudas y las obras dramáticas se escribirán manifiestamente para engendrar en los espectadores el horror al fanatismo. Alusiones veladas a causa del ambiente clásico en *Les Héraclides*, *La Mort d'Hercule*, el *Numitor* de Marmontel, etcétera; más precisas en *Iphigénie en Tauride* de Guimond de la Touche, *Hypermnestre* y *La Veuve du Malabar* de Lemierre y, sobre todo, en *Azor ou les Péruviens* de du Rosoi, cuyo discurso preliminar revela las intenciones que lo animan, en *Elisabeth de France* de Lefèvre, en *Blanche et Guiscard* de Saurin, y en *Lothaire et Valrade* de Gudin de la Brenellerie:

Raimond

Ainsi l'humanité sur vous n'a point de droits?

Arsène

*Je n'écoute que Dieu, je n'entends que sa voix.**

* *Raimundo*: ¿De modo que sobre vos la humanidad carece de derechos? *Arsenio*: No escucho más que a Dios, no oigo sino su voz. [T.]

Por último, tres dramas han añadido a la crítica general de la superstición un violento alegato contra los votos monásticos forzados. Esa indignación no era nueva; se la encuentra ya en Boudaloue, en La Bruyère y en muchos otros. Pero no denunciaban sino una injusticia de los hombres. Por lo contrario, en *Euphémie* de Baculard d'Arnaud y, sobre todo, en *Mélanie ou la Religieuse*, de La Harpe y *Ericie ou la Vestale*, de Dubois-Fontanelle, lo que tiende a condenarse, a pesar de las precauciones o de las cortesías, es la religión en su totalidad. Por otra parte, las representaciones de *Mélanie* y de *Ericie* (como las de *Lothaire et Valrade*) fueron prohibidas. Pero la prohibición sólo logró hacerlas célebres. "Hay un verdadero furor por oír la lectura de *Mélanie*", dice Bachaumont; "la gente se arrebata a ese autor". Y la opinión pública se impuso finalmente; se acabó por representar *Ericie* en provincia, y copiosamente.[5]

V. — Las agrupaciones: los "salones"; la Academia Francesa [6]

Los "salones", como la literatura, se fueron transformando poco a poco. Antes de 1750 existían "salones" filosóficos en el sentido de que hay filósofos que los frecuentan y hacen su ornamento y que las dueñas de casa, con excepción de Mme. Geoffrin, se muestran tan escépticas en materia de religión como los filósofos. Fontenelle reina en el "salón" de Mme. de Tencin y Fontenelle, d'Alembert, Montesquieu, Duclos, Buffon, Grimm, Galiani, etcétera, en lo de Mme. Geoffrin o Mme. du Deffand. Mme. de Tencin no cree en nada que no sean sus placeres, sus ambiciones o los goces intelectuales y Mme. du Deffand no cree ya ni siquiera en los placeres o en la ambición. Pero ansían su tranquilidad y detestan los altercados y pendencias. En sus casas no se tocan en absoluto aquellos temas de los que la policía, que vigila sus puertas, pudiera recibir algún eco; en ellas no se habla sino a media voz y reservadamente. Se comienza a mostrar una mayor audacia en los "salones" de Helvétius o de Holbach, y luego en los menos conocidos, de Mme. de la Briche o de Mme. d'Epinay. En casa de Holbach, Galiani improvisa un día a favor de Dios, al día siguiente en contra de Dios. Diderot nos ha transmitido la pintoresca descripción de las conversaciones descontroladas en las que todos los antiguos respetos resultan alegremente escarnecidos: "Un soberano prudente aislará su morada de la de los dioses. Si ambos edificios se hallan muy vecinos, el trono se verá molestado por el altar, y el altar por el trono; y llegará el día en que, llevados violentamente el uno contra el otro, harán vacilar sus fundamentos. — No resultaría difícil a un príncipe político sublevar las altas jerarquías del clero contra la corte de Roma, luego el bajo clero contra el alto, y finalmente envilecer la institución toda. — ¡No los vemos, acaso [exclama Mme. d'Aine, suegra del barón], meditar de qué modo se podría arrastrar en el lodo a la santa Iglesia de Dios! ¡Queréis callaros, viles ateos! — Pero, a propósito, el pequeño traga-Dios [cura] de Sussy, ¿no viene a cenar? — ¡Pardiez! yerno, si viene, tratad de escatimar un poco sus oídos; ¿cómo que-

réis que diga misa, después de haberse reído de vuestras inmundicias? — ¡Que no la diga!" Conceptos que, sin duda, sólo se dicen en la intimidad, al igual que los que se refieren a la materia viviente, a la historia y a las necedades de las religiones. Era preciso ser más reservado cuando los "salones" estaban abiertos de par en par. Se lo era también en lo de Mlle. de Lespinasse, que no era atea, en lo de Mme. Necker, que era piadosa. Pero poco importaban las conversaciones abiertas. En lo de Helvétius y en lo de Holbach, ateos, en lo de Mlle. de Lespinasse, deísta, en lo de Mme. Necker, cristiana, los contertulios se hallaban entre amigos, entre filósofos, entre iniciados. Galiani, Morellet, Garat, Suard, Diderot, d'Alembert, Raynal, Marmontel, Duclos, Boulanger, Saint-Lambert, Roux et Darcet, Rouelle, La Condamine, etcétera, se encontraban, paseaban, conversaban, unos "ateístas", otros "teístas", pero todos dispuestos a hacer triunfar la buena causa, la de la filosofía, y a aplastar, si no "la infame", por lo menos el fanatismo.

Al propio tiempo esos "salones" adquirían una importancia social mucho mayor. Durante la primera mitad del siglo XVIII no habían pasado de ser ambientes mundanos y literarios; se examinaban temas intelectuales o estéticos, no los de la vida social y de la política. Mucha mayor audacia se muestra, hacia 1760, en lo de Holbach o de Helvétius, luego en lo de Mme. Necker. Después de todo no se hace sino reunirse; se forma un partido; la gente se entiende para actuar y para conquistar. La más gloriosa de esas conquistas fue la de la Academia francesa, que Brunel ha estudiado muy sagazmente. Durante la primera mitad del siglo, la Academia aparece como un cuerpo respetuoso y prudente, a pesar de la presencia de Fontenelle, Montesquieu, Duclos, etcétera; y la prudencia llega al extremo de la somnolencia. Luego, bajo el influjo de Duclos y de d'Alembert, la Academia despierta. Se leen en ella memorias más o menos impregnadas de espíritu filosófico. Pero la filosofía sigue siendo académica y moderada. Un hecho casual, el discurso de recepción de Lefranc de Pompignan, en 1760, provocó la tempestad que debía conducir el bajel de los filósofos hacia triunfantes destinos. Lefranc creyó tener que denunciar la "libertad cínica" y la "filosofía altanera que mina por igual el trono y el altar", es decir, las obras de algunos de sus colegas. Se sabe que Voltaire, después Morellet, más tarde otros aceptaron el reto y probaron al desventurado Pompignan que un cinismo espiritual resultaba más eficaz que una devoción compasada y, además, vanidosa. Los *Quand*, los *Pourquoi*, la sátira del *Pauvre diable* ganaron, por medio de la risa, a la casi totalidad de la opinión para la causa de los filósofos. Y la Academia supo explotar su victoria. En diez años, de 1760 a 1770, sobre un total de catorce elecciones, nueve consiguen incorporar filósofos a la Academia. Prácticamente son allí mayoría. Y lo muestran sin ambages. En lugar de proponer como tema del premio de elocuencia insípidos lugares comunes de índole moralizante, se dan elogios, por ejemplo los de Sully y de Descartes. Y los discursos de Thomas, que resultan laureados y otorgan a aquél una resplandeciente celebridad y lo hacen ingresar a la Academia, no representan en cuanto a la forma sino una deleznable retórica. Pero desarrollan en plena Academia los más audaces

temas filosóficos, el vehemente elogio de la libertad de pensamiento, la violenta crítica de las gabelas, del signo servicio, de la recaudación, de los "bárbaros opresores" de un pueblo miserable y aterrorizado. Muy pronto, al proponer los elogios de Molière (1769) y de Fénelon (1771), se advertía a los candidatos que no necesitarían someter su texto a la censura de un teólogo. La Academia seguía haciendo celebrar el 25 de agosto una misa en honor de San Luis y oyendo el elogio del rey santo. Pero en 1767 el presbítero Bassinet, en 1769 el presbítero Le Cousturier mudaban el elogio del santo por el del rey laico, llegando al extremo de sugerir que el santo había dañado al rey y que, en todos los casos, correspondía no ensalzar ni la Inquisición ni el "piadoso delirio" de las Cruzadas.

VI. — Conclusión

Se observa, pues en el mundo literario, desde los grandes filósofos a los más pequeños, desde los graves eruditos a los narradores frívolos o lacrimosos, de los "salones" a la Academia, una profunda evolución entre 1748 y 1770 aproximadamente. *L'Année littéraire* reconocía ese hecho y lo deploraba: "El más insignificante escritor pretende ser tenido por filósofo; es la enfermedad o, mejor, la locura del día." Se podría confirmar a *L'Année littéraire* con Duclos, quien menciona la "fermentación universal de la razón", y con muchos otros. Se podría igualmente contar los títulos de los tratados, folletos, cuentos y hasta poemas que se exornan en su título o subtítulo con el marbete "filosófico"; encontraríamos más de un centenar. Sobre todo, podríamos contar el número de aquellas obras que agitan abiertamente los problemas religiosos, sociales o políticos; encontraríamos diez contra una o dos durante el período 1715-1748. La cantidad de obras ha variado; y hasta su calidad es fundamentalmente distinta. Pero la evolución ha cambiado según los temas.

En el campo de las ideas religiosas puede decirse que, desde esa fecha, la victoria es terminante. Ni siquiera llega a discutírsela, si se trata de los derechos de la tolerancia y de la moral laica y humanitaria. El fanatismo, la persecución religiosa aparecen denunciados con sarcasmo o sollozos indignados como horrendos atentados contra el género humano. Ni siquiera se intenta justificar una moral desdeñosa de los dogmas y erigida no para la salvación en el otro mundo, sino para la felicidad en éste; se la tiene por aceptada, por evidente y sólo importa estudiar sus aplicaciones. Se combaten abiertamente, si no ciertos dogmas, por lo menos determinados artículos fundamentales de la conducción católica: la indisolubilidad del matrimonio, los votos monásticos, ciertos privilegios y las costumbres del clero. Contra los dogmas y la fe no puede, en principio, decirse nada que no sea pasible de la cuerda o de galeras. Pero, de hecho, se dice de todo, con la más alegre y febril insolencia. "Llueven bombas", escribe Diderot, "en la casa del Señor". En lugar de algunos tenues volúmenes, de algunos capítulos o parágrafos cuyas intenciones es preciso traducir, de costosas copias manus-

critas, tenemos docenas de libelos o tratados en forma; en total, centenares de ediciones. Todo ello, tendremos ocasión de decirlo, no ha logrado convertir todo el mundo a la incredulidad, ni mucho menos. Pero todos saben que eso existe; todo el mundo conoce, al menos de oídas, los crímenes impunes de los enemigos de la Iglesia; y cada uno, o poco más o menos, puede, si lo desea, hacerse cómplice de ellos.

En el campo de las ideas políticas, las cosas se presentan de otra manera. Abundantísimas discusiones y muchas discusiones sistemáticas. Pero no hay ni una que sea, ni siquiera solapadamente, revolucionaria. De todos esos sistemas, unos no son más que abstracciones muy generales, de las que se pueden sacar toda clase de adaptaciones prácticas, incluso el despotismo legal de los fisiócratas o el déspota filósofo que hubiera satisfecho a Voltaire, Diderot, Holbach, etcétera; los demás no son sino racionalizaciones históricas destinadas a consolidar el poder de los privilegiados; alguno, por último, que llegan hasta el comunismo integral, no pueden aparecer más que como utopias inofensivas. En cambio, se observa toda suerte de disertaciones y reflexiones sobre abusos bien determinados, actuales, cuya inmediata reforma se propone. La mayor parte de esas críticas no atañen sino a injusticias o a errores sociales que es posible corregir sin afectar los principios de gobierno. Algunos, sin embargo, se hacen más osados, ya se trate de los privilegios de los grandes o de esas miserias del pueblo que ya no se pueden aliviar como no sea lesionando los privilegios. El tono, sobre todo, cambia fundamentalmente: irónico o patético, se vuelve más áspero, más ardiente. No es ya el consejo que se sugiere; ni siquiera la razón que concluye; es el resentimiento, y de tiempo en tiempo la cólera, los que hablan, y a veces la rebelión que gruñe. Se llegará aun más lejos, y con mayor frecuencia, de 1770 a la Revolución; pero ya el incendio se incuba y aun crepita. Sólo nos queda por saber, y éste es, por lo demás, el punto fundamental, cuál era el número y la extensión de las hogueras.

Notas

1. Si es que *l'Eloge de l'Enfer* le pertenece realmente.
2. 1512.
3. 1543.
4. Véase la obra de M. Weulersse (1575).
5. Véase pág. 254.
6. Obra de referencia general: L. Brunel, *Les philosophes et l'Académie française au* XVIII*e siècle* (1509).

CAPÍTULO IV

La difusión general (I - París)

I. — La lucha entre los escritores y la autoridad [1]

Es SABIDO, y así lo hemos señalado en nuestra primera parte, que la libertad de escribir no existia y que, para difundir sus opiniones, los filósofos se exponían a los más graves peligros y arrastraban tras de sí a los impresores, libreros y vendedores ambulantes. Legalmente la situación no varía entre 1748 y 1770; más aún, se agrava. El edicto de abril de 1757, que actualiza edictos precedentes, establece la pena de muerte contra los autores o impresores de libros no autorizados; el de marzo de 1764 prohíbe dar a publicidad todo cuanto se refiera a la administración de la hacienda pública; en 1767, una resolución del Parlamento que veda escribir sobre asuntos religiosos. Para asegurar la represión, la autoridad dispone de una policía numerosa, "moscas" o espías dispersos por las calles, las ferias, los bailes, las tabernas suburbanas y cafés, dependientes autorizados, sin hablar de los denunciantes generosamente pagados. De año en año su número se acrecienta. En 1769, por ejemplo, se crean nuevos inspectores de librería en Toulouse, Montpellier, Nîmes. La actividad de toda esa policía es considerable; en París y en provincia se producían centenares de visitas, secuestros y condenas. Para que la vigilancia fuera más segura, el número de imprentas se hallaba estrictamente limitado y se tendía sin cesar a disminuirlo. La imprenta de Vendôme, por ejemplo, había sido suprimida en 1739; se volvió a instalar; pero una vez más se la suprime por decisión del Consejo que limita a ocho el número de impresores para la jurisdicción de Orleáns. En 1768, no puede haber en Agen, Condom, Périgueux más que un impresor-librero y un impresor, etcétera.

Las condenas efectivas de autores conocidas son bastante numerosas: el autor de las *Moeurs*, Toussaint, se ve obligado a emigrar; el presbítero de Méhégan, el autor de *Zoroastre*, es encerrado en la Bastilla; Diderot permanece cien días en el castillo de Vincennes por su *Lettre sur les aveugles*; el presbítero de Prades sólo logra escapar a la prisión merced a la fuga y al destierro; luego están la Beaumelle, Morellet, Marmontel, Darigrand (por su *Antifinancier*), Durosoy (por sus *Jours d'Ariste* y su *Nouvel ami des hommes*), quienes van a pasar algunas semanas o algunos meses en la Bas-

tilla o en Vincennes. Tales encierros en la Bastilla han provocado indignación o bien algunas sonrisas. Se ha dicho que los escritores no eran arrojados sobre la húmeda paja de los calabozos, sino tratados con benevolencia y hasta con liberalidad. Lo cierto es que la Bastilla era, por derecho, una prisión dorada para los prisioneros que ocupaban una cierta jerarquía dentro del Estado; podía llegar a ser muy suave para los escritores de poca monta, pero nada les aseguraba que no pudiera llegar a ser muy severa. Nunca alcanzaron a estar encerrados más de algunos meses; pero bien podían permanecer allí durante años o por toda la duración de su vida. También era posible que se los enviara a pudrirse hasta su muerte en las jaulas del Mont Saint-Michel, reservadas en realidad a los libelistas convictos o sospechosos de haber atentado contra el propio rey. Y si se fue indulgente con la gente de letras, no se lo fue siempre con quienes les eran indispensables, los impresores, libreros, vendedores ambulantes. Un gran número de condenas son benignas, algunos meses de clausura, algunos centenares de libras de multa, o aun menos. Pero a veces la autoridad y los jueces padecen accesos de fervor y, para ejemplificar, agobian a los culpables. En 1757, ocho impresores-encuadernadores son condenados a la argolla y desterrados por tres años; La Martelière es condenado, en rebeldía, a nueve años de galeras, y el presbítero Capmartin, efectivamente, a nueve años de la misma pena. En 1768, se condena a un empleado de farmacia que había comprado *Le Christianisme dévoilé* a nueve años de galeras, y al vendedor ambulante que lo había vendido, a cinco y a su mujer a prisión perpetua.

La lista de las obras condenadas y quemadas sobre la gran escalinata del Palacio de Justicia es muy extensa. Se ha hablado muchas veces sobre los principales "casos". Los primeros volúmenes de la *Histoire naturelle* de Buffon escandalizan a la Sorbona, porque parecen contradecir el Génesis. Buffon, que no tiene la reputación de "filósofo" y que se ve apoyado por la opinión pública, no corrige su obra que sigue vendiéndose libremente, pero publica una declaración, en la que reconoce respetar los libros sagrados y la Sorbona y que la Sorbona siempre tiene razón. Se descubren en la tesis del presbítero de Prades proposiciones heréticas y aun materialistas. Se sabe que de Prades es amigo de Diderot, el que sin duda ha colaborado en su tesis; el sacerdote se ve precisado a huir. En 1752 se suprime la *Enciclopedia* y su impresión sólo puede proseguir mediante una autorización tácita. En 1758 Helvétius publica, con privilegio, debido a una inadvertencia del censor, su libro materialista *De l'Esprit*. Se provocan violentas cóleras. Helvétius debe publicar una primera, luego una segunda, y finalmente una tercera retractación, cada una de ellas más humilde, y el privilegio de la *Enciclopedia* queda suprimido. En 1760 el presbítero Morellet debe pasar dos meses en la Bastilla por su libelo *La Vision de Palissot*. En 1767, treinta y siete proposiciones del *Bélisaire* de Marmontel, son condenadas por la censura y Marmontel se aleja de Francia durante un tiempo como medida de prudencia. Considerable es el número de los libros condenados. Es cierto que la mayor parte son obras de polémica jesuita-jansenista o de disputas teológicas; pero casi todas las obras filosóficas de cierta

importancia reciben el honor de su pequeña "quemazón". Rocquain ha dado una lista de ellas que se podría ampliar con los expedientes manuscritos de las colecciones Anisson y Joly de Fleury. Recordemos tan sólo que a fines de nuestro período el Parlamento, por decisión del 18 de agosto de 1770, hace quemar *La Contagion sacrée, L'Examen critique des apologistes de la religion chrétienne, Le Christianisme dévoilé, Le Système de la nature* de Holbach o publicados por él, el *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, de Woolston, las *Œuvres théologiques mais raisonnables* [?].

Es indudable que esas penalidades, esa policía, esas condenas han creado considerables obstáculos en la difusión de las nuevas ideas. Pueden los escritores desafiarlas, por amor a sus ideas o por preservación de su honra, contando, por lo demás, con una indulgencia muchísimas veces experimentada. Pero los impresores, libreros, vendedores ambulantes no tenían idénticas razones para arriesgar su ruina, el destierro o aun las galeras. Sólo los podía tentar el incentivo de cuantiosas ganancias, y la consecuencia de esas ganancias consistía en que los libros prohibidos se vendían muy caros. En 1748, la condena de las *Moeurs* hace que el libro sea "muy caro y muy raro". En 1752, los ejemplares del *Siècle de Louis XIV* se pagan hasta quince libras; el *Emile* se venderá a dos luises; la *Mémoire pour Abraham Chaumeix* hasta seis. *L'Ingénu* de Voltaire, que costaba tres libras, sube a un luis después de su prohibición. *Zoroastre, Le Christianisme dévoilé, Le Militaire philosophe, Le Système de la nature* se pagan desde dieciocho sueldos hasta cien libras. A veces es preciso pagar hasta dos luises para tener en préstamo la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Una novela de J. Barbou, *Histoire de Laurent Marcel*, nos informa, en 1779, sobre el precio de los vendedores ambulantes: "La *Imposture sacerdotale*", respondió el vendedor, "vale diez escudos, no tenemos ocho personas que actualmente lo posean en París... *La Superstition démasquée* le costará veinte francos." Sucede, por supuesto, que sea imposible encontrar las obras en plaza. "No hay manera de enviarlo", escribe Mlle. de Lespinasse acerca del *Bonheur* de Helvétius, "ni la hay de procurárselo aquí; poca gente lo ha visto"; y La Beaumelle pide a Maupertuis que le haga copiar *Le Sermon des cinquante* de Voltaire, para enviárselo a Montpellier.

Y sin embargo, todas las obras prohibidas se venden, más o menos, a veces mucho más que las obras autorizadas; la cantidad de ediciones nos proporcionará una demostración incuestionable de ese hecho. Ocurre que el ataque se muestra mucho más activo que la defensa. Las imprentas clandestinas son numerosas en París y en provincia. Las prensas de Londres, Amsterdam, Ginebra, etcétera, gimen sin cesar para imprimir a Voltaire, Rousseau, Holbach, Morelly y muchos más. Para introducir las obras en Francia se dispone de innumerables medios: los vendedores ambulantes, los empleados cómplices del correo y de las diligencias, los barcos del Havre, de Boulogne, de Burdeos, los carruajes de los particulares y en especial los de los grandes señores, que no son registrados. No sólo resulta provechoso para muchos, sino que se considera elegante ayudar al contrabando. La propia autoridad, cuando siente el deseo de actuar, se ve espiada, burlada, mal apoyada o desconocida. Y hasta ocurre con frecuencia, y en las altas

esferas, que no experimenta ningún deseo de actuar. Es más o menos cómplice de los filósofos. Los grandes señores son los primeros en divertirse y en encaminar los paquetes. Cuando se imprime el *Homme machine*, de La Mettrie, "el alma de ese asunto" es un señor. En 1749, se esconden doce bultos de *Thérèse philosophe* en el alojamiento del predicador del rey en el castillo de Versalles. Cuando el presbítero de Prades debe huir después de su tesis, es d'Argenson quien le da asilo, en su hacienda y en casa de su cura. Incluso en provincia la indulgencia es grande y sus libreros, a partir de 1765, venden casi abiertamente los libros prohibidos. Es el caso de Burdeos, donde en 1774 se podrá comprar, en la Bolsa, las obras más impías de d'Argens, Voltaire, Holbach. En Besanzón, el intendente de Lacoré cierra los ojos sobre el tránsito de bultos de librería. En Lyón hay cuatro libreros sospechosos; Bruyset, uno de ellos, imprime el *Esprit* de Helvétius, hace lo imposible para proteger a los enciclopedistas y, sin embargo, es protegido por Malesherbes. El librero Réquillat, destituido en 1767, no abandona por ello su comercio. Un vendedor ambulante judío vende a escondidas a los alumnos del colegio de Chaumont los cuentos de Voltaire, *Zélis au bain*, *La Pucelle*, *Les Bijoux indiscrets*; se logra sorprenderlo, pero sólo se lo expulsa. El ejemplo de benevolencia viene desde arriba. Si se muestra una severidad extrema para conceder las autorizaciones y privilegios oficiales, se va extendiendo la práctica, sobre todo por voluntad de Malesherbes, de conceder autorizaciones tácitas, que no protegen a los libreros contra las ediciones fraudulentas ni siquiera, legalmente, contra los procedimientos de orden penal, pero que, en la práctica, les da seguridad. Permiso tácito para *Lettre sur les aveugles*, permiso tácito para *La Nouvelle Héloise*, incluso permiso tácito para el *Chinki* del presbítero Coyer, cuyas audacias ya hemos señalado. Se sabe que, secretamente, Malesherbes se las ingenió para defender a los filósofos contra su policía, que después de la revocación del privilegio otorgado a la *Enciclopedia* escondió en su casa manuscritos y documentos de toda índole, que hizo todo lo posible en favor de *La Nouvelle Héloïse* y el *Emile*, etcétera. El resultado fue que, hacia 1770 las leyes, resoluciones, edictos, inspecciones y visitas no eran ya más que espantajos irrisorios y formalidades superficiales. Voltaire, aun cuando suda de miedo a la menor alarma, se siente en pocos años imbuido de la mayor audacia e insolencia. Las sucesivas ediciones del *Dictionnaire philosophique*, de 1764 a 1770, pasan de la guerra "sorda", de la ironía disimulada, a las impiedades sarcásticas y violentas. La primera edición, prudente, sin embargo, se extiende en retractaciones innumerables y suplicantes; en la última, las retractaciones sólo son fórmulas descaradas. En la propia Fontainebleau, Lefèvre, librero del castillo, vende *Les Moeurs*, *La Pucelle*, *Antiquité dévoilée*, *Emile*, *Bélisaire*, *De la nature*. La represión y las condenas no parecen haber tenido otro resultado que estimular la curiosidad pública y asegurar el éxito de las obras. Barbier razonaba muy correctamente cuando sacaba en conclusión que era mejor "evitar el escándalo" y que las condenas sólo lograban "hacer que se vendiera muy caro". Al punto que Morellet, lejos de temer a la Bastilla, la deseaba con ardor: "Esos seis meses de Bastilla serían una excelente reco-

mendación y contribuirían indefectiblemente a mi fortuna." Obtuvo sus meses de Bastilla y sus esperanzas "no se vieron defraudadas".

II. — La venta de las obras

Es prueba esencial de su difusión. No siempre resulta posible ofrecerla con precisión rigorosa. Tales encuestas bibliográficas son largas y dificultosas. No basta con registrar las ediciones auténticas de las obras; es preciso discernir y enumerar las falsificaciones, tanto más numerosas por cuanto los autores no tenían en sus manos ningún medio legal, para los libros no autorizados, de perseguirlas judicialmente. El número de falsificaciones más o menos disimuladas acrece de manera considerable la cantidad de ediciones más o menos auténticas. La bibliografía de Bengesco señala veintinueve ediciones de *Candide* (incluidas las de las *Obras*); Morize ha hallado en realidad cuarenta y tres (antes de 1789). Hay una treintena de ediciones de *La Nouvelle Héloïse* que se pueden considerar auténticas; y con las falsificaciones hay más de setenta (antes de 1800). Por otra parte nos vemos muy excepcionalmente informados acerca de la tirada de esas ediciones; puede muy bien oscilar entre quinientos y cuatro mil ejemplares (es el caso de *La Nouvelle Héloïse*). A pesar de tales dificultades e ignorancias, se han realizado y yo mismo he llevado a cabo suficiente número de encuestas como para que sea posible hacerse cargo de manera satisfactoria de la venta de las obras principales entre 1748 y 1770.

De Voltaire hay por lo menos once ediciones desde el comienzo hasta 1747, diez entre 1748 y 1770, cinco de 1771 a 1789; pero es preciso señalar que esas ediciones se acrecientan considerablemente con el tiempo y que existe una gran diferencia de importancia entre los setenta volúmenes in-8º de la edición Kehl y los aproximadamente treinta volúmente in-12 de las primeras ediciones. Para las obras consideradas aisladamente poseemos una bibliografía completa para *Zadig* (veintisiete ediciones) y para *Candide* (cuarenta y tres). En cuanto al resto no tenemos sino encuestas incompletas, cuyo resultado debe acrecerse por lo menos en un cuarto o un tercio: treinta y cinco ediciones de las *Lettres philosophiques*, catorce del *Essai sur les moeurs*, doce del *Dictionnaire philosophique* (sin contar las *Obras completas*). En cuanto a los libelos, *"facéties"*, *"rogatons"* y *"petits pâtés"*, que son las obras más osadas y que fueron sin duda las más eficaces, la bibliografía de Bengesco proporciona cifras, igualmente incompletas, que varían de siete u ocho (*Traité sur la tolérance, Le dîner du comte de Boulainvilliers, Examen important de milord Bolingbroke*) a cuatro o cinco (*Les questions de Zapata, la Profession de foi d'un théiste, les Colimaçons du R. P. L'Escarbotier, Dieu et les hommes, la Bible enfin expliquée*), a tres, dos o una para las otras (ediciones separadas o en las compilaciones). Las obras más moderadas (*Poèmes sur le désastre de Lisbonne — sur la loi naturelle*) alcanzan once ediciones. De Rousseau hay alrededor de dieciocho ediciones generales (o falsifica-

ciones), de 1764 a 1789; más de setenta ediciones de *La Nouvelle Héloïse* (incluso la de las obras completas); en cuanto al *Emile*, P.-M. Masson ha estudiado veintitrés ediciones hasta 1800, pero se ha atenido sólo a las más importantes y no hay duda de que se encontraría por lo menos cerca de cuarenta.

Ya en 1754, la *Enciclopedia* tenía tres mil suscriptores y el librero Le Breton ganó con ella más de un millón. Fue dos veces reeditada en Francia y hubo dos falsificaciones impresas en Italia y en Suiza. Bachaumont declaraba que se había convertido en "la base de todas las bibliotecas" y el *Journal de Paris*, que se habían vendido en Europa treinta mil ejemplares, cifra considerable, si se tiene en cuenta el volumen y el precio de la obra.[2] El *Esprit*, de Helvétius, tiene por lo menos once ediciones, además de cuatro ediciones en las *Obras*. La obra filosófica de Diderot está menos difundida: tres ediciones de la *Lettre sur les aveugles*, dos de las *Pensées sur l'Interprétation de la nature*, siete de las *Pensées philosophiques*.

Las obras que atacan directamente y con violencia la religión cristiana conocen éxitos muy diversos. Muchas de ellas son bastante leídas. Sin contar las publicaciones separadas o en las recopilaciones, las obras publicadas colectivamente con el nombre de Fréret tienen siete ediciones; las obras de Holbach o publicadas por él llegan a un total de algo así como setenta y cinco ediciones, de las que ocho corresponden a *Le Christianisme dévoilé* y diez a *Le Système de la nature*. Las *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, de Deslandes, alcanzan a cinco. *L'Antiquité dévoilée* y las *Recherches sur le despotisme oriental* de Boulanger, tienen cinco y cuatro (seis y cinco, si se les agregan las *Obras*). *La vraie religion* de La Serre, llega a cinco. Por lo contrario, no he encontrado más de dos a tres ediciones de las *Recherches sur les miracles* de Levesque de Burigny, del *Code de la nature* de Morelly, del *Militaire philosophe*, y una sola de las *Lettres à Sophie*. El *Recueil nécessaire* tiene seis ediciones; el *Recueil philosophique* una sola.

Las obras netamente deístas, pero que no atacan al cristianismo de manera directa y conceden un amplio lugar al Ser supremo, a la conciencia y a la virtud gozan de un éxito bastante grande, dada su amplitud y el precio de su compra: el *Elève de la nature* de Guillard de Beaurieu, llega por lo menos a cinco ediciones y la *Philosophie de la nature* de Delisle de Sales, tiene cinco. *Les Moeurs*, de Toussaint, once.

Recordemos, finalmente, que se siguen reeditando las obras escépticas y deístas aparecidas en el período precedente. Las Obras de Fontenelle, por ejemplo, se reeditan cuatro veces por lo menos de 1742-1758 a 1767, las *Lettres Juives*, de d'Argens, cinco veces, de 1754 a 1777, su *Philosophie du bon sens*, siete veces, de 1748 a 1769.

Las obras que tratan de los problemas sociales y políticos tienen, en sí mismas y en su conjunto, menos lectores: por lo menos cuatro ediciones de las *Bagatelles morales*, de Coyer, dos de su *Chinki*, tres del *Antifinancier*, de Darigrand; tres de *Lothaire et Valrade* de Gudin de la Brenellerie; una media docena de tratados o disertaciones alcanzan a tres

ediciones; otra media docena, dos; un gran número no parece tener más que una. La bibliografía confirma nuestras conclusiones precedentes: curiosidad indudable por esos problemas, pero menos viva, menos apasionada que para la moral y la religión de la naturaleza, los beneficios de la tolerancia y la discusión de los dogmas cristianos.

En suma, se trata de una imponente masa de volúmenes filosóficos necesariamente dispersos por toda Francia; más imponente aún si se juzga por comparación. Cincuenta ediciones en treinta o cuarenta años, no es gran cosa, si se toma como término de comparación las tiradas modernas; con mucha mayor razón diez o cinco. Pero es preciso comparar con otras grandes obras del siglo que no eran filosóficas. *La Henriade*, si se quiere, ya lo es; pero no se la tenía por tal; era una obra escolar, de la que se explicaban fragmentos y se daba como premio en los colegios; ahora bien, no llega, en la bibliografía de Bengesco, más que a cuarenta y cuatro ediciones. La obra con mucho más leída durante el siglo XVIII, fuera de las de los filósofos, es sin duda el *Télémaque* de Fénelon. Chérel no ha encontrado más que setenta y tres ediciones, desde 1699 a 1789, no más en noventa años de las que tuvo *La Nouvelle Héloïse* en cuarenta. Las obras de apologética y de polémica en favor de la religión han sido extremadamente numerosas. Volveremos a hablar de ellas más adelante. Pero A. Monod no ha llegado a encontrar una treintena (sobre alrededor de 350) que haya alcanzado o superado tres ediciones en el siglo XVIII, y ninguna ha ido más allá de cinco, seis o siete ediciones. No harían falta otras pruebas para atestiguar la difusión de las ideas filosóficas. Pero poseemos muchas otras que van a animar la aridez de las estadísticas.

III. — Los progresos de la irreligión

Es difícil decir con certeza si existen progresos en los medios de la nobleza y de la burguesía muy rica. La incredulidad es ya tan profunda hacia 1750, que no es fácil comprobar una agravación en 1770. Sólo puede afirmarse que los testimonios generales se vuelven más numerosos y que bajo esos testimonios es posible colocar mayor cantidad de nombres. Basta con recorrer las memorias y la correspondencia, firmadas por nombres aristocráticos y que pertenecen a nuestro período, para observar cómo se multiplican las reflexiones sobre la impiedad o la indiferencia generales. En 1755, por ejemplo, el duque de Croy cena en casa de la marquesa de Pompadour; es un viernes y se abstiene de carne; pero es el único en hacerlo y se mofan de él; están allí presentes Mme. de Mirepoix, el príncipe de Soubise, Mme. de Pompadour, el señor de Chaulnes, el barón y la baronesa de Montmorency, el señor de Sourches, Mme. d'Estrades, el señor de Poyanne, el señor de Croissy, Mme. de Châteaurenaud, Mme. de Maulde, Mme. de Rochechouart. Se trata sin duda no de fanfarronadas libertinas, sino de profundas impiedades, a menudo confirmadas en el artículo de la muerte. La duquesa de Mazarino, en el instante de morir,

"desdeña los sacramentos". El señor de Ussé muere sin querer recibirlos. Cuando la madre de Mlle. Dillon agoniza, "nadie habla de sacramentos", y ello ocurre en la casa de un arzobispo, "donde todas las reglas de la religión se violaban día tras día".

Lo que es igualmente grave, y quizás aun más, es que ya no se trata ni siquiera de una incredulidad estrepitosa, de una inclinación a la lucha en la que se conserva una suerte de respeto hacia la fuerza de aquello que se combate. Es más bien una especie de indiferencia y algo así como un estado de seguridad y de reposo. Mme. Louise, en 1770, toma el velo en las carmelitas: "Esa aventura", dice Mme. du Deffand, "no ha causado una gran sensación; la gente se encoge de hombros, lamenta la debilidad de espíritu y pasa". Mme. de Flahaut "vive en el amor de Dios y el olvido de la Iglesia". Florian se vuelve piadoso a partir de su primera comunión; pero hasta entonces no había hecho más caso de la religión de la que se hacía a su alrededor. Por otra parte, aun entre quienes siguen siendo creyentes o se imaginan serlo, la religión tiende a menudo a confundirse con la "religión natural", con un deísmo humanitario. La influencia de J.-J. Rousseau es profunda. La gente muestra desinterés por los dogmas y hasta por los ritos, para no sentirse atraída sino por los impulsos del corazón, por "la voz de la conciencia" y la de la beneficencia. "Ciertos predicadores", dice Bachaumont, "olvidan la señal de la cruz, suprimen toda oración, predican a la griega". Es, por propia confesión, el caso del presbítero Millot. "Predicaba", dice, "como para cristianos ilustrados y razonables". Y es fácil ver, de acuerdo con sus memorias, que ese cristianismo razonable del presbítero está más cerca del deísmo que de la ortodoxia. Ingresa al noviciado de los jesuitas, pero se siente hastiado por "lecturas aptas para llenar la cabeza de ideas falsas, toda suerte de pequeños ejercicios conventuales, unos abyectos, otros penosos". La teología, dice, es tan absurda y tan feroz, que "un teólogo decoroso se halla en la situación de un hombre valiente que, no teniendo para defenderse más que una espada envenenada, no podría utilizarla sin vergüenza y se vería casi obligado a dejarse vencer". Ese es el motivo por el que tantos creyentes sinceros, y aun tantos sacerdotes fieles a su religión se muestran amigos de los filósofos. El presbítero Bergier, por ejemplo, que los refuta, está vinculado a Diderot y a Holbach y nadie piensa en reprocharle esa relación.

Más difícil resulta nombrar a los incrédulos de la mediana o pequeña burguesía, porque por lo general nadie se ha preocupado de transmitir sus nombres a la posteridad. Sabemos por azar, gracias a Brissot, que un tal Nolleau, procurador en París, a cuyo estudio se incorpora como escribiente, no tenía religión alguna. Pero los testimonios generales abundan para probar que si la incredulidad se halla lejos de estar ampliamente difundida, gana terreno cada día. Según d'Argenson, en 1759, el deísmo "inglés" no habría conquistado más que "un centenar de filósofos"; pero confiesa que el odio hacia los sacerdotes "llega a los últimos excesos"; y en 1751 había dicho que "la religión revelada se ve sacudida por todas partes". Muchos otros, Denesle, Diderot, Génard, el duque de Croy, el *Journal*

encyclopédique, el *Année littéraire*, es decir filósofos y "antifilósofos" piensan, como él, que se halla muy menoscabada. "La incredulidad o, por lo menos, el pirronismo, se han puesto de moda. — El número de los deístas aumenta cada día. — El espíritu de filosofía natural y de materialismo tolerante ganaba cada vez más terreno. — Hoy día no hay casi cena decorosa que no acabe con un pequeño refrán sobre el tema del materialismo." Pues, audazmente, se llega hasta el ateísmo. Diderot y Holbach aseguran al presbítero Bergier que no existen en París cincuenta personas capaces de entender el *Système de la nature*. Pero se trata sin duda de suavizar al sacerdote; y se equivocan, puesto que se llegan a publicar siete ediciones. Los jóvenes caen "desenfrenadamente" en el materialismo. Una "devota" en filosofía dice de Voltaire: "Es un santurrón; es un deísta." Hay hechos que confirman esos juicios: un escudero, Prinstel, es encerrado en la Bastilla, en 1758, por "los conceptos más infames contra la religión". Collé afirma que ya no constituye "un asunto de muy grande importancia" el comer carne durante la cuaresma, incluso en provincia; d'Argenson comprueba, en 1756, que jamás se habían visto tantas máscaras, durante el carnaval, disfrazadas con hábitos eclesiásticos, obispos, presbíteros, monjes, religiosas; o bien que el número de comulgantes ha disminuido considerablemente, en 1753, en San Cosme o en San Sulpicio. En 1766 se informa a Voltaire por carta que no hay fieles el día de Santa Genoveva.*

No hay dudas de que, a partir de este período, la incredulidad, casi pregonada en una parte del alto clero, comienza a infiltrarse en una parte del medio y del bajo clero, especialmente entre los presbíteros que, como se sabe, pueden, estrictamente hablando, no ser sacerdotes. D'Argenson relata, en 1749, que han detenido "a otros dos", acusados "de escritos públicos, de versos contra el rey, de folletos contra Dios y las costumbres... se pretende con ello poner fin a las malas pláticas de los cafés y de los paseos y a todos los libelos indecentes que circulan en París". El presbítero Moncrif, decano de la catedral de Autun, es señalado por la policía debido a su conducta licenciosa. El preceptor del príncipe de Ligne, proporcionado por los jesuitas del colegio Louis-le-Grand, deja al alcance de sus manos *Les amours du P. de la Chaise, Thérèse philosophe* y *le Prince Appius* (manuscrito del que es autor); el presbítero, preceptor de Dulaure, le enseña la irreligión; y en los cafés y los "salones" anda en boca de la gente la improvisación del presbítero Legendre:

Les dieux firent, dit-on, les hommes;
L'homme, dit l'autre, a fait les dieux.
Tant qu'on ne trouvera pas mieux
*Restons-en là, comme nous sommes.***

Es difícil y hasta imposible seguir en las costumbres generales la difusión práctica de ciertas ideas cuyo desarrollo en las obras literarias

* Patrona de París. [T.]

** "Los dioses, dicen, hicieron a los hombres; / El hombre, dice el otro, ha hecho a los dioses. / Mientras no se encuentre nada mejor / Quedemos en eso, como estamos."

ya hemos mostrado. Moral laica y no ya moral dogmática, moral amplia que deja sitio para la alegría de vivir y no ya moral ascética nos llevarían lejos de nuestro tema, obligándonos a una investigación demasiado vasta sobre la vida privada. Señalemos únicamente que las memorias, correspondencias y testimonios de todas clases indican, a partir de ese período, una transformación general de la vida: multiplicaciones de los "salones" provinciales, de las comidas fastuosas, de las fiestas; progresos en la inclinación a la comodidad y el lujo, coquetería ruinosa de las mujeres; pasión por el teatro y por el juego. Señalaremos, por otra parte, en el estudio de nuestro último período, el desarrollo positivo y generoso de esa moral, la beneficencia.[3] En lo que se refiere a la tolerancia práctica, realiza progresos un poco por todas partes. Hasta aquéllos que no quieren a los protestantes lo reconocen. Barbier, en 1751, escribe: "Resulta a veces peligroso en los grandes Estados estorbar demasiado la libertad de conciencia." "El tolerantismo ganaba", dice el duque de Croy a propósito del asunto Calas. El poder real vacila en cuanto a la actitud a adoptar. Los obispos lo incitan a la represión; teme a los protestantes, no sólo porque son herejes, sino porque los cree "republicanos" y dispuestos a sublevarse llamando en su auxilio a Inglaterra y a las potencias protestantes; por otra parte comprueba que, no bien se los deja hacer, la audacia de los reformados se acrecienta. Al punto que la historia de los protestantes sigue siendo una historia confusa en la que se alternan, ya aquí ya allá, períodos de sosiego y períodos de rebelión, de tolerancias y de sangrientas represiones. Los años 1750-1753 están llenos de graves disturbios y violencias odiosas. Los años 1758-1763 se hallan igualmente repletos de dramas feroces. Poco a poco, sin embargo, la opinión general comienza a ser más poderosa que la intransigencia del clero católico y el pavor de los ministros. "En cuanto a volver al rigor de las leyes", dice el presbítero Dedieu, "Saint-Florentin no tardó en reconocer que ni cabía pensar en ello. Sus instrucciones ya no hallaban funcionarios resignados y dóciles. Un viento de indisciplina soplaba sobre las oficinas de la administración y hacía crujir el edificio todo." El asunto Calas y el asunto Sirven habían provocado indignación. Intendentes, gobernadores en Grenoble, Burdeos, Poitiers, Montauban, en el Languedoc, etcétera, conjuran al ministro que permita el apaciguamiento. El propio parlamento de Toulouse reconoce a tal extremo sus culpas, que, a partir de 1766, sus excesos de tolerancia preocupan a la autoridad real. Hacia 1770, la idea de tolerancia comienza claramente a imponer la práctica de la tolerancia.

IV. — La difusión del descontento político

Tal difusión resulta innegable. Pero la mayor parte de las veces es imposible discernir sus causas con precisión: rencores de la miseria, del sufrimiento o influjo de los filósofos o combinación de esos motivos. No hay duda de que las causas políticas son con frecuencia las únicas o las más poderosas y que las ideas de los filósofos no intervienen o sólo intervienen

indirectamente. Es el caso, por ejemplo, de las conmociones o revueltas producidas por raptos de niños, que se suceden desde el siglo XVII, y sobre los cuales hemos de volver. Es el caso indudable o probable de todas esas conversaciones, rumores, clamores, aglomeraciones que señalan Barbier y d'Argenson y que sin duda tienen razón de atribuir a la pesada carga de los impuestos, a los gastos desenfrenados del rey o de la Pompadour, a la carestía del pan. Es por eso, sin duda, por lo que "todo el pueblo está con los Mandrins". Volveremos sobre la importancia de esas causas puramente políticas.[4] Pero resulta muy verosímil, si no indudable, el que en muchos casos se protestaba contra los abusos porque se había aprendido a reflexionar sobre los abusos, porque la lectura de tantas discusiones políticas y sociales había enseñado que no sólo se tiene el deber de obedecer, sino también el derecho de discutir. Es así como se gime al ver colgar, por un robo doméstico de poca monta, a una joven de veintidós años; la opinión se irrita porque el crimen de un duque de Fronsac, que rapta y viola a una joven inocente, permanezca impune. Hechos y testimonios demuestran la ruina de los antiguos respetos místicos hacia los grandes y aun hacia el rey: "indecencias" de los mosqueteros durante el cortejo fúnebre de Mme. Henriette; seis mil misas en Notre-Dame por la salud de Luis XV en 1744, tan sólo seiscientas en 1757; palabras "indecentes" en oportunidad de erigirse la estatua de Luis XV en 1763, etcétera.

En ciertos casos llega incluso a ser evidente que el descontento político es un descontento de intelectuales que conocen a los filósofos. Al menos en su mayor parte, son también intelectuales o personas que creen serlo, los platicadores de los cafés o de los paseos públicos. Dice d'Argenson: "Cada noche se realizan continuas capturas de ingenios, de sacerdotes doctos, de profesores de la Universidad, sospechosos de divulgar malas noticias en el café o en los paseos, de hablar mal de los ministros." Sin duda d'Argenson exagera su número, pero, aun fuera de la gente de letras, conocemos algunos de ellos: Mairobert, el gacetillero, que pronuncia "palabras violentas" contra la corte; el presbítero Mesquet, en el café Dubuisson; Copineau, secretario del duque de Fronsac; el escudero Prinstel, detenido por haber hablado en los términos "más espantosos" no sólo contra la religión, sino también "contra el rey, el delfín y la familia real". En 1753, según d'Argenson, se buscan alusiones contra la corte en *Cinna*, *Les Hommes* de Sainte-Foix, y se debe renunciar a representar *Don Sanche*, a causa de estos dos versos:

Lorsque le déshonneur souille l'obéissance,
*Les rois peuvent douter de leur toute-puissance.**

Tenemos inclusive dos ejemplos más precisos del descontento político de dos súbditos de Luis XV: uno de ellos violento y trágico, el de Moriceau de la Motte, ujier de un tribunal, condenado a muerte por expresio-

* "Cuando el deshonor mancilla la obediencia, / Los reyes pueden dudar de su omnipotencia."

nes sediciosas y pasquines, hallados en su casa, que incitaban a la rebelión y al asesinato (por lo demás, parece haber sido un caso aislado); el otro prudente y mesurado, el de las memorias de Jamerey-Duval, hombre sinceramente piadoso, pero que se halla totalmente imbuido de Voltaire y se desahoga en violentas diatribas contra el desprecio de los franceses por los hombres de letras y los sabios, la barbarie de la justicia, la intolerancia y aun el despotismo político.

Semejante malestar político es tan definido o, si se prefiere, la moda filosófica de discutir es ya tan poderosa, que logran atraerse incluso a las clases privilegiadas. Sin lugar a dudas se trata de un simple liberalismo, del deseo de liberarse de los "prejuicios", pero no por ello es menos significativo. Es el liberalismo de Choiseul y de sus amigos: Mme. de Choiseul "no es partidaria del poder absoluto"; el de Mme. de Mesmes, que se levanta contra contra el despotismo, "pues es indudable que una nación ilustrada no soporta su yugo, sino a la espera del momento en que podrá liberarse de él... La injusticia produce finalmente la independencia"; el del duque de Nivernais, que pide al presbítero Millot que revise el *Cours d'études* de Condillac, suprimiendo de él todo cuanto pudiera parecer animosidad o aun indiferencia con respecto a la religión, pero respetando el espíritu dentro del que la obra fue compuesta, "es decir, el alejamiento de los principios del despotismo y de las modalidades de la educación vulgar"; el propio liberalismo del príncipe de Robecq, que es piadoso y del que se sabe que su mujer fue enemiga declarada de los filósofos, pero que posee tres ejemplares de la *Enciclopedia* y lee a Buffon, Voltaire y Rousseau. O bien se trata de una suerte de escepticismo elegante que impulsa a los grandes señores a hacer mofa de los privilegios de que se benefician. Las mujeres, dice Mme. du Hausset, cuando comienzan a declinar, reemplazan la devoción por la "filosofía". Y Duclos escribe: El "prejuicio del linaje es dado como tal por aquellos que se muestran más fastidiosos sobre el propio". Boufflers, en 1768, pasa de Marsella o Córcega, pues "siempre tuvo la fantasía de las revoluciones". Y el propio padre Berthier, al escribir para el delfín, reconoce que si el hombre no se hubiese rebelado contra Dios, hubiera podido existir una sociedad "que no tuviera más fundamento que las leyes de la naturaleza" y que hubiera sido muy feliz.

De este estudio de la inquietud política es preciso sacar dos conclusiones. La primera es que, por cierta ella que sea, es mucho menos profunda, mucho menos general que la inquietud religiosa o, si se quiere, en muchos ni siquiera existe ya inquietud; la gente se ha instalado tranquilamente en la incredulidad y sabe muy bien qué es lo que coloca en reemplazo de las "supersticiones": el placer, el escepticismo o la moral humanitaria. En política, por lo contrario, se siente que las cosas andan mal; pero fuera de un cierto número de abusos limitados se sabe muy imperfectamente de qué modo se podría remediarlas. Nadie abriga la menor idea de una revolución violenta, ni siquiera de una transformación pacífica, pero profunda, que constituiría una especie de revolución. Sin duda no faltan los textos en los que algunos anuncian una revolución segura, probable, posible. Son diez en d'Argenson, desde 1731, y a través de todas

sus memorias: "La revolución es segura en este Estado, se derrumba por sus cimientos — si de ello resultara la necesidad de convocar los Estados generales del reino... esos Estados no se reunirían en vano... *Quod Deus avertat.*" * Hay más de una media docena en Barbier que anuncia en repetidas ocasiones una "revolución muy general en el Estado". Los hay en de Lille y aun en Voltaire. Finalmente, hay algunos menos conocidos y muy precisos en Mopinot, en 1757 y 1758. "No se ve otra perspectiva como no sea una conmoción general." "Del abatimiento se cae en la desesperación y de la desesperación en el furor." "Desde hace seis meses se ha intentado de diferentes maneras llevar al pueblo a un grado de furor." "Lejos de temer las revoluciones se las desea, unos abiertamente, otros en lo íntimo de su corazón." Pero, en realidad, se trata aquí de opiniones aisladas. Siempre hubo gente dispuesta a declarar que la guerra estallaría al día siguiente y a predecir en breve plazo la revuelta, la anarquía y el saqueo: "Los niños", dice Rousseau, "gritan de noche cuando sienten miedo". Barbier, d'Argenson, Mopinot hacen realidades de sus temores. ¿No dice Mopinot que Mme. de Pompadour hace vender propiedades rurales y un hotel por temor a una revolución y para pasar al extranjero? Y ello es tan cierto, que esos temblores y obsesiones revolucionarios, lejos de aumentar, más bien disminuirán a medida que la situación se vaya agravando y se acerque la fecha de la Revolución. Durante nuestro período encontramos sobre todo discutidores, "dudadores", librepensadores tanto en política como en religión. Pero, en su mayoría, no profesan sino doctrinas puramente abstractas o muy tímidas; o, sobre todo, no profesan doctrina alguna. La gente habla, se agita; no se tiene todavía o el instinto o la idea de concertarse para un ataque vigoroso. El edificio político comienza a agrietarse. Sólo amenazará con la ruina después de 1770.

* ¡Que no lo permita Dios!

Notas

1. Obras de referencia general: J. P. Belin, *Le commerce des livres prohibés, op. cit.* (1505). Idem, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789* (1504). En nuestras notas no damos más que las referencias de los hechos no señalados en esos dos estudios.
2. Que es de 840 libras para la 2ª edición.
3. Véase pág. 230.
4. Véase nuestra 3ª parte, capítulo XI.

CAPÍTULO V

La difusión general (II - La provincia)

Las ideas irreligiosas y las discusiones políticas comienzan a difundirse a través de toda Francia. Es éste un punto muy importante. Durante la primera mitad del siglo XVIII se observan vestigios de tal difusión, pero son raros; parece, y se lo dice, que si bien el espíritu filosófico brilla en París, no ha logrado aún disipar las tinieblas de provincia. Durante la segunda mitad, en cambio, y a partir del período 1748-1770, se lo ve arrojar rayos resplandecientes sobre las regiones más lejanas.

I. — Las academias de provincia

Quede sentado desde ya que su intención no ha sido más filosófica que la de la Academia francesa. Existen ya por lo menos seis de tales academias a fines del siglo XVII y no piensan evidentemente en poner en peligro el trono ni el altar. Pero el filosofismo se ha ido insinuando poco a poco en las academias y es a través de ellas, por una parte, como ha penetrado en provincias. Su papel ha sido considerable. Son muchas y se multiplican año tras año. No es fácil establecer una estadística rigurosa, en fechas determinadas, pues sus orígenes y su historia son a veces sumamente inciertos. Por ejemplo, hay en Orleáns una sociedad fundada en 1725 y que parece subsistir hasta 1775, pero no ha dejado ningún rastro de sus trabajos; la Academia fundada en 1741 desaparece en 1753; se reorganiza una nueva academia en 1781. La Academia de Arras existe, si se quiere, desde 1737, pero no es más que una sociedad de lectura; sólo se la erige en Academia en 1773. La Academia de ciencias de Toulouse se funda realmente en 1729, pero sus letras patentes sólo datan de 1746. La Sociedad de emulación de la provincia de Ain vive durante dos años (1756-1757), después se la reconstruye en 1783. La Academia de Auxerre es disuelta en 1772. De ahí provienen numerosas divergencias en las listas que se establecen a partir del propio siglo XVIII, por ejemplo por Delandine y por *La France littéraire*. Pero tales divergencias importan poco, pues no impiden comprobar que esas academias se multiplican de año en año y son

muy numerosas a partir de 1770. De ellas hay una veintena antes de 1748. Veinte años más tarde encontramos unas cuarenta.[1] No se parecen en nada a las actuales sociedades de provincia, más o menos oscuras y que reclutan penosamente sus miembros. El formar parte de ellas constituye un honor muy codiciado. Se producen ásperas competiciones en los períodos electorales. Autores que han adquirido fama hacen seguir su nombre, en sus obras, de la mención "de las academias de..." Los muy numerosos premios que otorgan en los concursos son muy codiciados y muy gloriosos. Se sabe que Rousseau se volvió célebre de un día para otro, luego de haber obtenido el premio de la Academia de Dijón. Sobre todo, y ello es al mismo tiempo una de las razones y la prueba del brillo de esas academias, los periódicos otorgan a sus sesiones y a sus concursos la más amplia publicidad, no tan sólo (después de 1770) los periódicos de provincia, sino también los propios diarios de París. Anuncian las sesiones y a veces dan de ellas amplias reseñas. Se las encuentra, por ejemplo, en casi todas las entregas del *Mercure* a partir de 1750; y desde 1759 encontramos en el mismo *Mercure* una rúbrica especial "Academias". Los *Annonces, affiches* et avis divers* (llamados *Affiches de province*) no se muestran menos complacientes.

Su actividad es considerable. La Academia de Besanzón recibe a veces un centenar de memorias por año. El *Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts* de Ruán, de Gosseaume, enumera unas 180 memorias desde 1744 a 1750, unas 400 desde 1751 hasta 1770, unas 430 desde 1771 a 1780, unas 400 desde 1781 a 1789. El *Journal de Lyon*, en 1785, ofrece un cuadro de todos los premios propuestos por la Academia de Lyón desde su fundación (1758): hay 163.

Evidentemente no basta con discurrir, escribir y premiar para dar pruebas de espíritu filosófico. De hecho, muchas de esas academias ignorarán durante largo tiempo la filosofía y hasta la combatirán. Han sido fundadas por la nobleza provinciana, la magistratura, el clero, los privilegiados; se esfuerzan por conseguir del gobierno las letras patentes. Deberían pues constituir, en principio, centros de resistencia de las ideas tradicionales. Y ese respeto y, más aún, ese amor de la tradición resultan evidentes. A veces se lo inscribe en los propios estatutos. Por lo que se refiere a la Academia de Montauban, el enunciado de los temas de concurso estipula por lo general que los manuscritos deben estar refrendados por dos doctores en teología (como los enviados a la Academia francesa) y terminar con una breve oración a Jesucristo. El lema de la Sociedad académica de Cherburgo (1755) es "Religión y honor". En la Academia de Caen se exige pronunciar cada año el elogio de Luis XIV. El título de la Academia de la Inmaculada Concepción de Ruán hace comprender que la mitad de los temas tratados han de ser asuntos piadosos. El propio enunciado de los temas de los concursos o de las memorias leídas por los académicos constituye también un claro testimonio de su piedad o de su

* *Affiches*: publicaciones periódicas en las que se insertaban anuncios, avisos y ofertas o solicitudes. [T.]

hostilidad a la filosofía. Es sin duda el caso de la Academia de Montauban. En 1744, el tema del concurso de elocuencia es "la vanidad de las ciencias sin la religión"; en 1750, el presbítero de Monville pronuncia un discurso para demostrar "que todos los escritores que abusan de su talento atacando la religión, las costumbres y el gobierno usurpan y profanan el título de hombres de letras"; en 1752, concurso sobre el tema "la verdadera filosofía es incompatible con la irreligión"; en 1759, versos sobre "la pretendida filosofía del presente siglo". En la Academia de Ruán, en 1767, *Ode sur les avantages du gouvernement monarchique et héréditaire.* En la de Metz, en 1768, discurso en que el señor Dumont distingue la verdadera filosofía de la falsa, que ataca los "objetos sagrados" o inspira un "espíritu de revuelta". En la Academia de Angers, en 1773, el señor de la Sorinière lee una "Carta a un pretendido filósofo", etcétera. El padre Valois publica, en 1753, y reedita en 1766, una *Dissertation sur la Religion dans les Académies littéraires.* Llega a la conclusión de que se la respeta y se la sirve.

Es preciso señalar, principalmente, que casi todos esos trabajos, durante la primera mitad del siglo, después un gran número, después un cierto número son trabajos propiamente "académicos", es decir que sólo son meros ejercicios oratorios, retórica en prosa o en verso. Unicamente se trata de dar pruebas de buen gusto e ingenio en el manejo de los lugares comunes. Tressan se queja, en 1756, de que la sociedad de Nancy se ocupe únicamente en "componer frases". Marmontel, al pasar por Angers, se mofará de "la flor y nata de los ingenios de la Academia angevina", que no son sino espíritus vacíos y presumidos. El propio título de sus memorias, discursos y poemas prueba que un gran número de académicos se parecían a los de Nancy o de Angers. Hay abundancia de "bellas letras", es decir, de literatura hueca en los trabajos de la Academia de Dijón, no obstante el discurso premiado de Rousseau, y no hay otra cosa con anterioridad a 1770; los de la Academia de Arras o de la de Soissons no son mejores; tengamos en cuenta, sin embargo, que por la misma fecha se buscaban, tan vanamente, nuevas ideas.

No obstante, la historia de las academias, a pesar de supervivencias más o menos generales del pasado, da pruebas de una transformación profunda y radiante. Las propias bellas letras y el buen gusto se muestran a veces en ellas bastante diferentes del gusto de Boileau o aun de Voltaire. En la Academia de Ruán, por ejemplo, a partir de 1748, la poesía inglesa ocupa un vasto lugar. Sobre todo importa observar que la mayor parte de esas academias se vuelven, después de 1750, no ya academias literarias, sino academias científicas, de ciencias puras o aplicadas; los discursos, reflexiones, poemas, etcétera, retroceden frente a las memorias sobre física, química, historia natural, agricultura o comercio, y ocurre incluso, después de 1760, que éstas aplasten a las otras. En la Academia de Metz no encontramos ni la centésima parte de las memorias que se refieran a la retórica, la poética, la literatura, y muy pocas tratan de moral general. En Ruán, el triunfo de las ciencias es menos importante, pero el número de las memorias científicas es casi doble del de las memorias referidas a las bellas letras. En la Academia de Angers, con anterioridad a 1747, sólo hay dis-

cursos, odas, fábulas, elegías, traducciones en verso. En 1747 y los años subsiguientes se ven aparecer discursos o memorias sobre la electricidad, la historia natural, la respiración, la ley natural, etcétera. En la de Caen las ciencias se insinúan a partir de 1750. De 1759 a 1771 todos los temas de premio (con excepción de un elogio de Huet) se refieren a la historia, la economía rural, el comercio, la jurisprudencia. Ocurre lo mismo, pero en distintas proporciones, en todas las academias. Por último, y cada vez más, las ciencias prácticas ocupan un lugar preponderante. No sólo se fundan muchas sociedades de agricultura, pero ocurre que la economía rural, la técnica artesanal, la organización del comercio y de la industria se convierten en una de las preocupaciones esenciales y aun en la ocupación esencial de la mayor parte de las academias. Ya se trate del trigo, del vino, del aceite, de las aguas minerales, de la madera, del azúcar, de las enfermedades de las plantas o del ganado, del abono de las tierras, de los molinos, de los tejares, de las fraguas, etcétera, cada academia de cada provincia se esfuerza por discernir los problemas prácticos que interesan a la prosperidad de la provincia y los convierte en temas de concurso.

Ciencias teóricas o ciencias prácticas, no era propiamente hablando filosofía, y no cabe duda alguna de que un buen número de académicos no pensaban ser filósofos cuando las estudiaban. Pero, con todo, lo que tendía a dominar era el espíritu de observación y de experimentación, el espíritu de Bacon, de Locke, de la *Enciclopedia*. Estudiar los prejuicios, la rutina de la agricultura o del comercio y buscarles remedio equivalía a habituarse a desconfiar de todas las rutinas y de todos los abusos. Se hacía así inevitable el paso del espíritu filosófico inconsciente a la filosofía consciente y aun combativa. Y la historia de las academias prueba que con mucha frecuencia se dio ese paso, y a veces osadamente. La Academia de Metz y la sociedad de los "filatenas" de Metz siguen y discuten públicamente casi todos los grandes problemas y las grandes obras de la filosofía de la época: de 1759 a 1770, por ejemplo, el espíritu filosófico, la utilidad de difundir la instrucción, las tendencias del espíritu humano durante el siglo XVIII, el libro *De l'Esprit*, el *De la nature*, el *Contrat Social*, Burlamaqui, el discurso preliminar de la *Enciclopedia*, los *Eléments de philosophie* y el *Essai sur la morale* de d'Alembert, Locke, etcétera. Las demás academias se han mostrado menos audaces, pero los problemas filosóficos aparecen en ellas de tiempo en tiempo. Se discute o se habla sobre la ley natural en Dijón, en 1742; sobre la filosofía inglesa en Lyón, en 1760; del espíritu filosófico en Nancy, en 1754; de la influencia de la filosofía durante el siglo XVIII en Besanzón, en 1770; del fanatismo en Caen, en 1770. Sin duda que exponer y discutir no significa aprobar y se puede pensar que de Tschoudi, en Metz, no está de acuerdo con el *Esprit* o el *Contrat*. Pero al menos ello significaba dar a conocer y, con frecuencia, aprobar, si no los "errores" o los excesos, por lo menos las "verdades útiles". En Nancy, por ejemplo, el presbítero Montignot, si bien se alza contra Lucrecio, Spinoza y Bayle, no por ello deja de condenar con idéntica energía el espíritu escolástico. En Lyón, el presbítero Millot o en Caen el presbítero Le Moigne se muestran mucho más audaces; denuncian los "ex-

cesos del fanatismo", Bacon engrillado, Galileo perseguido, Ramus abrumado de desgracias, la prohibición de "analizar los resortes del gobierno". Elogian a los Bacon, los Newton, los Locke, que han "disipado las extravagancias y las tinieblas del peripatetismo y confundido la vanidad del espíritu de sistema". Sucede incluso que se entablen verdaderas batallas filosóficas. En Nancy, el padre de Menoux, en 1752, habla "sobre la filosofía de una manera insultante y que ha irritado a mucha gente", al dar respuesta a sendos discursos del señor de Tressan y del señor de Lucé. Tressan y Lucé protestan airadamente ante Estanislao;* y la disputa sólo pudo ser apaciguada con dificultad. El partido "filósofo" se hizo lo suficientemente poderoso como para lograr la exclusión de Palissot después de la comedia de los *Philosophes*. En Lyón, en 1754, el padre Tolomas, jesuita, que es miembro de la Academia, pronuncia una arenga *adversus Encyclopaedistas*. D'Alembert escribe para pedir su expulsión; la Academia se niega; pero un cierto número de miembros amenazan con presentar su renuncia o directamente renuncian. Finalmente se desaprueba a Tolomas y debe excusarse de una manera bastante lastimosa.

Al mismo tiempo que los problemas generales de la filosofía, se comienzan a abordar esos problemas sociales que conducen a los problemas políticos o ya son problemas políticos. En Béziers, Marsella, Besanzón, Caen, La Rochelle, Dijón, Ruán, etcétera, se diserta o concurre acerca de las causas y remedios de la despoblación, sobre las leyes suntuarias, la necesidad y los medios de suprimir las penas capitales y sobre las causas de la criminalidad, el estímulo que debe darse a los agricultores, la composición de un "tratado elemental de moral para uso de los colegios donde se expongan los deberes del hombre para con la sociedad y los principios del honor y la virtud", sobre el lujo, el tratado de *La Théorie des lois*, las cualidades morales y sociales del comerciante, sobre el origen y los derechos de la soberanía. Tales temas son mucho menos numerosos que los referidos a las ciencias puras o a la economía rural; las discusiones son casi siempre tan prudentes, tan poco orientadas hacia la crítica precisa del gobierno, que el inspector general invita a la Academia de Ruán, en 1765, "a dirigirle directamente los avisos, noticias y extractos de todo cuanto ocurra en la provincia en relación con tres asuntos: finanzas, comercio y agricultura" y mantener con él una correspondencia "seguida y regular". Hay, sin embargo, en esas curiosidades respetuosas todo aquello que lleva a curiosidades indiscretas, y algunas de ellas, incluso con anterioridad a 1770, son ya audaces. El premio de la Academia de Amiens para 1757 tiene por tema: "¿Cuáles son los obstáculos que las comunidades o corporaciones gremiales ocasionan al trabajo y a los progresos de la industria?"; el de Lyón, para 1769, la libertad del comercio de granos; el de los juegos florales para 1766, las ventajas que hay para un Estado en ser ilustrado acerca de los objetos de su política. En Caen, en 1763, de la Rue discurre "sobre las relaciones de nuestras leyes con la naturaleza de nuestro gobierno".

* Estanislao I, rey de Polonia y, más tarde, habiendo tenido que huir a Francia, soberano de Lorena. Era el padre de la reina María, esposa de Luis XV. [T.]

Finalmente, las academias provinciales tienden a ejercer el mismo influjo que las academias parisienses: acercan entre sí a las diversas clases sociales. Grandes señores, que, por otra parte, no otorgan generalmente más que su patronazgo, intendentes, la alta magistratura se reúnen en ellas con modestos funcionarios, con simples burgueses, humildes regentes de colegio. Por supuesto que ello no ocurre sin más de un choque y sin que los más humildes conserven respetuosamente su lugar; puesto que hasta finalizar el siglo, como hemos de verlo, en provincia se respeta celosamente la jerarquía social y se reivindica ferozmente la más humilde precedencia. Suele ocurir que los plebeyos se vean fácilmente menoscabados. La Academia de Dijón se integra al comienzo con gente modesta y excluye a la nobleza y a la alta magistratura; tan sólo periclita y es absorbida por la aristocrática sociedad Ruffey. Pero en Montauban se hacen esfuerzos por establecer la igualdad; se suprimen las plazas de académicos honorarios reservadas para los grandes personajes; se lee en ella una oda acerca de la igualdad académica. En Metz, en Besanzón y en otros sitios, cuando poseemos listas de los miembros, encontramos, junto a los nobles, bailes, presbíteros, monjes, boticarios, médicos, comisarios de policía, profesores, abogados, humildes eruditos sin cargo ni título.

En suma, si la transformación de esas academias no alcanza todavía a lo que será al aproximarse la Revolución, aparece ya profunda. Durante la primera mitad del siglo no han sido más que asambleas de humanistas aficionados a la erudición sin crítica y de *beaux esprits* amantes de la elocuencia y de la poesía. En la segunda mitad del mismo siglo se transforman más bien, y a veces exclusivamente, en sociedades científicas y económicas. Se despojan de los lugares comunes; ya ni siquiera se esfuerzan por ser oscuras y torpes imitaciones de la Academia francesa, pequeños cenáculos del Templo del buen gusto.* Su deseo de actuar, de ser útiles los lleva a convertirse en centros provinciales donde no sólo se estudia la historia de la provincia, sino también todo cuanto interesa a su actividad agrícola, comercial y urbana. Al desembarazarse así de las tradiciones de la retórica y de la poética, se acercan, aun sin quererlo, al espíritu nuevo, al espíritu filosófico. Con frecuencia se hacen conscientes de esa filosofía y la proclaman, ya que se alcen contra los prejuicios religiosos, ya que luchen por la libertad de pensamiento y la tolerancia contra el "fanatismo". No se ocupan en absoluto de política pura, y cuando lo hacen, permanecen en un campo de vagas abstracciones; pero con bastante frecuencia muestran curiosidad por los problemas sociales y a veces de una manera bastante audaz. Es indudable que tales audacias permanecen dentro de los límites de la prudencia, y tendremos ocasión de ver que, fuera de ellas, se llegó mucho más lejos; sabían que un simple decreto podía poner término a su existencia oficial u oficiosa. Pero también su evolución resulta significativa precisamente porque tenían esa existencia oficial, porque eran una de las glorias de su ciudad, porque eran aristocráticas y burguesas.

* Alusión a la obra homónima de Voltaire (*Le Temple du Goût*), publicada en 1733. Se trata de una obra de crítica literaria, compuesta en forma de poema mezclado con prosa. [T.]

II. — Testimonios varios

a) Progresos de la irreligión. — A partir de la segunda mitad del siglo se observa indudablemente una profunda transformación de las costumbres de provincia. Más arriba he mencionado la extrema sencillez que tales costumbres habían conservado; pero se comienza a hastiarse de esas costumbres después de la muerte de Luis XIV y a desprenderse de ellas hacia 1750 o 1760; muchas memorias, correspondencias y documentos diversos lo comprueban. En Reims, por ejemplo, hacia 1740, la gente sólo se ocupa de piedad, de habladurías, de alguna merienda, de paseos y partidas de *quadrille*; hacia 1750, ya se exigen bailes, cenas, *toilettes* y teatro. En Vigan, pequeña población de 1.200 a 1.500 almas, hay, en 1757, salas de espectáculos en casa de particulares. Igual transformación se observa en Châlons, "magníficas comidas, grandes cenas, se juega durante toda la noche", etcétera. Sobre todo, la curiosidad intelectual nace con la del placer. La multiplicación de las academias constituye una prueba de esto. La difusión de los diarios parisienses, de los que volveremos a hablar, es otra. Y hay muchas más. Se experimenta curiosidad por las nuevas ideas; se lee a los filósofos; se desea conocerlos aun cuando no se los apruebe. "Las provincias se esclarecen", concede Voltaire; están "dotadas de la obra de Fréret (*Examen critique*)". Las colecciones de *nouvelles* * manuscritas, redactadas por alguna gente de importancia de Normandía y publicadas por Hippeau, constituyen el testimonio más abundante de ello. Hay una cincuentena de informaciones sobre el *Emile* y su condena, sobre la condena del *Dictionnaire philosophique* y de las *Lettres de la montagne*, sobre las *Observations sur l'histoire de France* de Mably, sobre *Bélisaire, l'Ingénu, l'Homme aux quarante écus*, la *Histoire* de Raynal; luego, después de 1770, *Le Mariage de Figaro, l'Antifinancier, l'Ami des lois, le Catéchisme du citoyen*, sobre la vida y la muerte de Rousseau y de Voltaire, "ilustre anciano", etcétera. Las demás provincias no parecen menos curiosas que la de Normandía. En 1767, Servan escribe a d'Alembert: "Os asombraríais de los progresos de la filosofía en esas bárbaras regiones", es decir, en Grenoble. En 1768, hay en Dijón sesenta ejemplares de la *Enciclopedia*, "cosa inaudita para una ciudad de provincia", sobre todo si se tiene en cuenta su precio. Aquellos que no la poseen copian algunos de sus artículos. El presidente de Brosses se muestra interesado, como es natural, en todas las novedades, sobre todo en aquellas que causan escándalo. No las aprueba todas. El libro de las *Moeurs* "ha pasado cruelmente los límites de lo que está permitido escribir". Pero las tiene y las ama, ya se trate de las *Moeurs*, de la *Lettre sur les aveugles*, "obrita muy hermosa", o del *Esprit*, que le produce irritación, pero menos que Desfontaines o Palissot. No es el único en su ciudad. El 1º de julio de 1748 no hay en ésta más que dos ejem-

* *Nouvelles*: gacetas o gacetillas manuscritas o impresas que suministraban informaciones sobre acontecimientos de la corte y la ciudad. [T.]

plares de las *Moeurs*, tan caros como en París. Pero "dentro de poco los tendremos a montones". Su amigo de Gémeaux, persona piadosa, por lo demás, posee en su biblioteca la *Lettre sur les aveugles*, *Zadig*, la *Enciclopedia* y ruega a de Brosses que le procure la primera edición del *Dictionnaire philosophique*. En Noyon, la tesis del presbítero de Prades "mete tanto ruido como en Troyes". En Laval, se lee la *Enciclopedia* y las gacetas; en Nantes, los comerciantes se ponen al corriente de la literatura y de las noticias. De una manera general el *Dictionnaire philosophique* es más común en provincia que en París.

Incluso conocemos por sus nombres y por algunos datos sobre sus vidas un cierto número de esos lectores de obras filosóficas. Pertenecen a la pequeña nobleza, como el señor de Conzié, el amigo del joven J.-J. Rousseau, que posee en su biblioteca cincuenta y siete volúmenes de Voltaire, de Diderot y de sus discípulos y sesenta y un volúmenes del *Journal encyclopédique*; o Mme. de Tartas, en Mézin, por Nérac, en cuya casa se discute a los filósofos y, por ejemplo, el *Dictionnaire philosophique*; o Mme. de Lipaux, en Angers, "gran animadora de Jean-Jacques"; o Laurent de Franquières, en Grenoble, que va a visitar a Voltaire en Ferney; o el señor de La Lorie, cerca de Angers, en cuya casa se lee la *Gazette*, el *Mercure* y la *Enciclopedia*. Hasta hay personajes mucho más modestos que los libros de familia * nos hacen conocer: Sicaire Bonneau, en Périgord, abonado a las gacetas y al *Journal encyclopédique* junto con el abogado Coeuilhe; Gilbert de Raymond, de Agén, que compra muchos libros, está abonado a dos o tres "gacetas" y recibe, volumen por volumen, la *Enciclopedia*; Deladouesse, propietario en Vendée, que compra la *Histoire naturelle* de Buffon. Se trata, por lo demás, de gente que o bien conserva las apariencias de la piedad, como Conzié, miembro de la congregación de N. S. de la Asunción, o bien son absolutamente piadosas, como Mme. de Lipaux, el señor de La Lorie, Sicaire Bonneau, G. de Raymond. Pero sus lecturas resultan por eso mismo más significativas.

Muchos otros van más lejos y su filosofía amenaza su religión. Algunos se atienen quizás a lo que podría llamarse "anticlericalismo", la aversión a los monjes o a los sacerdotes, a quienes se acusa de pereza, de codicia, de grosería o la aversión al fanatismo, aversiones que pueden conciliarse con el respeto de la religión. En Bar-sur-Aube, en 1752, el cura niega la comunión a un lacayo con el pretexto de que pertenece a una casa llena de herejía. La dama del lacayo insiste y el cura raja el labio del lacayo con su patena. Se produce un escándalo y el cura es perfectamente condenado a pedir público perdón, a tres años de destierro y a dos mil libras de multa. El padre del conde de Montgaillard, que es volteriano, le predica esta sabiduría: "Desconfía de la parte delantera de una mujer, de la trasera de una mula y de todos los lados de un sacerdote." En Lyón, en 1768, se representa con gran éxito la obra de Dubois-Fontanelle contra los votos monásticos *Ericie ou la Vestale* (cierto que, frente a la indignación de la gente piadosa, el corregidor prohíbe las representaciones). En Toulouse, después

* *Livres de raison.*

del asunto Calas, se asiste a una rápida y profunda evolución de la opinión pública. De una manera general, tal como lo hemos señalado más arriba, es la opinión pública la que sostiene a ciertos intendentes y gobernadores de provincia liberales en su benevolencia para con los protestantes. No se piensa en devolverles la libertad de un culto público, pero se aspira a que la ley reconozca sus matrimonios y que la autoridad cierre los ojos sobre las reuniones y la enseñanza de su culto.

Y hasta se cae, deliberadamente, en la irreligión. Las quejas de los obispos, párrocos y gente piadosa se repiten un poco por doquier. En Langres Mons. de Montmorin y Mons. de la Luzerne truenan, en sus mandamientos, contra el filosofismo; en Lyón, "la catolicidad ha degenerado en un deísmo casi universal"; en Châlons, "no hay casi más religión"; en Ruán, la religión ha "decaído incomparablemente menos que en otros lugares", pero quizá no sea más que una religión "de hábito". En resumen, "el crédulo provinciano comienza a recibir a los incrédulos como a divinidades subalternas". Es probable que todas esas quejas exageren; se lleva el mal al extremo para obligar a encontrarle remedio. Es el caso del abogado Séguin, de Lyón, que predice el fin del mundo. Pero el mal existe; se halla confirmado por testimonios más directos. Diderot ha encontrado en Langres "algunos hombres muy decididos y muy claros con respecto al gran prejuicio", y lo que le ha causado una singular satisfacción "es que éstos ocupan un lugar entre la gente honorable". La venta de los libros irreligiosos es próspera un poco en todas partes. En Caen "existen pequeñas imprentas portátiles, con cuyo auxilio es posible imprimir libros muy reprensibles"; hay quejas sobre los vendedores ambulantes que llevan libros que "atacan de manera tan esencial las costumbres y la religión". En la feria de Beaucaire confiscan doscientas tres obras "contrarias a la religión y a las buenas costumbres". En Nimes se vende "una multitud de libros perniciosos para las costumbres, en los que no se respeta ni a la religión ni al Estado". En Toulouse, en Montpellier, los vendedores ambulantes "venden toda clase de libros, principalmente pequeños folletos contra la religión y las costumbres... El bajo precio a que se los ofrece induce a la juventud a comprarlos ávidamente". Los jóvenes ni siquiera tienen necesidad de los vendedores ambulantes, encuentran en el seno de sus familias los elementos necesarios para convertirse a la incredulidad. A Guillart, amigo de Brissot, en Chartres, se lo educa sin religión. El padre de Dumouriez es quien lo cura del deseo de hacerse monje dándole a leer las *Lettres provinciales*, el *Analyse de Bayle*, Voltaire, etcétera. Jullian toma a escondidas de la biblioteca paterna a Voltaire, Rousseau, Helvétius, Holbach, quienes lo llevan no al ateísmo, sino al deísmo. En Auxerre, Restif de la Bretonne, aprendiz impresor, bosqueja, en 1753, un poema *De la nature des choses*, cuya filosofía no es sino un galimatías, pero que está totalmente impregnado de Lucrecio y Spinoza. Para concebir esa filosofía, nos dice, sólo ha necesitado de sí mismo y de sus lecturas. Pero se siente confirmado y estimulado por su amigo Loiseau, otro aprendiz, y por el monje Gaudet, filósofo cínico y libertino rematado.

Hay incluso cierto número de hechos que atestiguan que se pasa de

la irreligión de pensamiento a la irreligión práctica. En Dijón, algunos sacrilegios, tales como estatuas de iglesias destrozadas, pero siempre ha existido esa suerte de sacrilegios, sólo que parecen ser más numerosos. Se insulta en plena calle a hermanos de la doctrina cristiana. En Nantes, escándalos durante la misa del gallo, en 1767. En Châlons, en 1765, mucha irreligión durante las fiestas de carnaval; se come carne durante todo el miércoles de ceniza. En Gray, crece la indiferencia por las procesiones; los concejales se abstienen, los transeúntes muestran una "actitud indecente"; el concejo de la ciudad se ve precisado a adoptar medidas. La misma indiferencia creciente se observa en las festividades religiosas de Caen, en las peregrinaciones de Buglose, en las Landas. En 1755, en Montpellier, altercado en la calle entre un burgués y un sacerdote violento; la multitud toma partido a favor del burgués; se produce un pequeño motín.

A semejanza de lo que ocurre en París, la incredulidad penetra en las clases privilegiadas. Por lo demás, parecería que ello ocurriera menos profundamente. La nobleza provinciana se halla menos tentada de seguir las modas y de dar en un escepticismo elegante. Sus costumbres han permanecido más serias; no hace ostentación de adulterio y de lujo insolente. Se empobrece sin cesar, pero ello ocurre por la fuerza de las cosas, por la ociosidad legal, no por culpa de insensatas prodigalidades; sabe, por otra parte, que no puede contar con el rey para pagar sus deudas. Sin embargo, esa nobleza menos corrompida lee y conserva de sus lecturas dudas o indiferencias filosóficas. El marqués d'Argence de Dirac, amigo de Voltaire, lee *Le Sermon des cinquante* en su castillo, cerca de Angulema, durante la misa del gallo. El marqués de Maugiron muere como impío en casa de su pariente el obispo de Valence. El padre de Mme. de Chastenay no exprime de Montaigne, Montesquieu y Rousseau sino los "jugos saludables", pero ello basta para volverse "liberal" y convertirse en el jefe de una nobleza borgoñona que lo era como él. El padre de la "desconocida" que ha redactado las memorias de una desconocida es católica, su madre protestante, pero son, "como la mayor parte de la gente de entonces, no impíos, sino incrédulos e indiferentes". De igual modo hay probablemente muchos menos presbíteros y sacerdotes galantes, escépticos y, sobre todo, notoriamente impíos que en París. Pero los hay que son también "liberales". En Toulouse, el presbítero Audra es amigo de Voltaire, con quien mantiene una abundante correspondencia; publica un resumen, por lo demás expurgado, del *Essai sur les moeurs*. Es profesor de historia en la Universidad y "casi todo el Parlamento" corre a oír sus lecciones. Cierto que los devotos lo persiguen violentamente y compelen al obispo; según se dice, muere de pesar. Dom J. Colomb se procura la *Relation de la maladie du jésuite Berthier*. El capellán de la prisión donde se halla encerrado Suard, en la isla Santa Margarita, le presta la Biblia, para que se distraiga, pero también el diccionario de Bayle. En Périgord, dos listas de suscriptores de la *Enciclopedia* contienen los nombres de veinticuatro curas sobre cuarenta suscriptores. Un seminarista de Cahors, Marmiesse, siente la curiosidad, hacia 1767, de conocer el contenido de un nuevo baúl de libros traído desde Burdeos por su hermano. En él encuentra el *Emile* y

el *Contrat social*. Gaudet, de Arras, fraile franciscano y amigo de Restif de la Bretonne, es ateo. Considerados en su conjunto, esos testimonios son mucho menos significativos que los de los años 1771-1787, pero constituyen prueba suficiente de que la filosofía escéptica y deísta ha penetrado hasta el seno de la Iglesia.

b) Preocupaciones políticas. — Se comienza a discutir de política como se discute de religión. Se leen las obras políticas de los filósofos. J.-B. d'Arcoux de la Serre, en la región de Tarn, lee el *Contrat social*, que lo seduce, salvo en lo concerniente a la religión civil. El padre Célerier, de los benedictinos de Marmoutier, siente inclinación por las "obras sobre los gobiernos tales como la de Montesquieu y del señor Réal de Forcalquier". En la biblioteca del intendente Dupré de Saint-Maur, en Burdeos, encontramos el *Esprit des lois*, el *Contrat social*, la *Enciclopedia*; en la biblioteca de Salmon, abogado, y en la de Pourat de la Madeleine, en Laval, se encuentran, desde 1752 y 1756, respectivamente, el diccionario de Bayle, la *Histoire de Mahomet* y el *Esprit des lois*. J.-J. Rousseau es obsequiado por la municipalidad con un vino de honor cuando pasa a Amiens, en 1767. Vemos así cómo se va formando, aun antes de 1770, una nobleza y un clero liberales en materia política como lo son en materia religiosa. Entre ellos podemos colocar al padre de Mme. de Chastenay, del que ya hemos hablado, al grupo de Mme. de Tartas, en Mézin, del que forma parte Mlle. de la Roullière, en Lyón: "Se dice que en la corte se nos tiene por republicanos"; el de ciertos curas de Burdeos que se dicen "patriotas y ciudadanos". Idénticas tendencias se observan entre determinados burgueses. "Hoy día", dice d'Argenson, "todos leen su *Gazette de Paris*, aun en las provincias. Se discurre a troche y moche sobre política, pero la gente se ocupa de ella". En Dijón, Beguillet es creyente y monárquico, pero desea reformas importantes, entre las cuales se cuenta la igualdad impositiva. P. Bordier, importante arrendatario y luego mercader en Lancé, en la región de Vendômois, se interesa por los acontecimientos políticos, toma extensas notas de *La Gazette* (1753-1758), se indigna contra los privilegiados, bendice la sentencia del Consejo que va a "hacerles pagar la talla".* En 1765, de Gardanne comienza así su libro de familia: "Un padre debe dar cuenta de su vida a sus hijos, un ciudadano a su patria." En Grenoble, el duque de Tonnerre, gobernador, ha hecho reservar un palco para un protegido suyo. La familia de Barnave lo ocupa. El director del teatro la hace expulsar. Toda la burguesía sale entonces con ella y encuentran su casa llena de amigos. Todos esos testimonios, por lo demás, son menos numerosos y menos significativos que aquellos que señalan los progresos del espíritu de examen, de tolerancia, y de incredulidad. Concuerdan con nuestras conclusiones precedentes. La batalla decisiva contra la tiranía religiosa se da y se gana antes de 1770. Por lo contrario, se disputa ardorosamente de política; se reclaman reformas, pero lo más frecuente es que todavía no se piense en atacar los principios esenciales del gobierno. Todas las ideas que

* En este caso, la palabra *taille* parece referirse, más que a un tributo sobre la propiedad rural, a un impuesto sobre la renta. [T.]

lo amenazarán ya han sido expresadas y se han divulgado; pero en ellas se buscan medios de discusión, no de sedición.

Notas

1. Teniendo en cuenta, por supuesto, no sólo las academias oficiales, poseedoras de letras patentes, sino también las sociedades literarias y las sociedades de emulación. Excluyo, en cambio, de esta estadística y de mi estudio las sociedades técnicas de agricultura, de pintura y de ciencias puras.

CAPÍTULO VI

Encuestas indirectas: los periódicos. La enseñanza

Ni los periódicos ni la enseñanza pueden darnos, como ya lo hemos dicho, una imagen fiel del movimiento de las ideas. Los periódicos, aun los impresos en el extranjero, no pueden circular en Francia sin una autorización al menos tácita. Por lo que toca a los impresos en Francia, el director o, como se decía entonces, "el autor" y los impresores del periódico no pueden escapar a las severidades del gobierno, si se arriesgan a desagradarle. Se ven, pues, obligados a una gran prudencia. Esa prudencia se hace aun más necesaria en el campo de la enseñanza, donde cualquier regente puede ser despedido de un día a otro. Pero son precisamente esas necesidades de prudencia, así como el espíritu naturalmente conservador y tradicionalista de la enseñanza, los que vuelven más significativas todas las transformaciones que se pueden observar en esa prensa tan vigilada y en la enseñanza de los colegios. Además, aun si tales transformaciones no son muy profundas, adquieren una gran importancia por obra de su difusión. Periódicos y enseñanza constituyen los dos medios más poderosos de difundir las nuevas ideas.

I. — Los periódicos [1]

Hagamos notar ante todo su multiplicación. A comienzos del siglo XVIII no existe más que la oficial *Gazette de France*, el *Mercure*, que es todavía el *Mercure galant*, el *Journal des Savants* y los periódicos eruditos impresos en Holanda. De 1715 a 1748, si sólo se tienen en cuenta los periódicos con una vida de por lo menos cinco años, aparecen: el piadoso *Journal de Trévoux*, las jansenistas *Nouvelles ecclésiastiques*, los *Affiches de Paris*, que todavía no son más que periódicos de anuncios, y un cierto número de publicaciones impresas en Holanda (especialmente la *Bibliothèque anglaise* y sus continuadoras, las *Bibliothèque* y *Nouvelle Bibliothèque germanique*), que sólo interesan a las esferas limitadas de eruditos. El *Pour et Contre*, del abate * Prévost, es una serie de ensayos, no un periódico.

* Damos aquí la denominación con que al *abbé* Prévost se lo conoce en países de habla española; en realidad, la correcta traducción de *abbé* es, como lo hemos hecho hasta ahora, presbítero. [T.]

Los únicos periódicos nuevos que pueden tener algo en común con nuestra prensa moderna son los de Desfontaines. Pero desde 1748 a 1770 se fundan y se divulgan los periódicos de Fréron, los *Affiches de province,* donde las cosas relacionadas con la inteligencia van a ocupar un lugar bastante amplio, el *Journal encyclopédique,* el *Avant-Coureur,* el *Conservateur,* el *Journal étranger,* el *Journal des dames* y periódicos más técnicos: el *Journal chrétien,* el *Journal économique,* las *Ephémérides du citoyen,* el *Journal d'éducation,* el *Journal des théâtres,* el *Journal de physique.* En 1765, una memoria realizada por el ministerio de la casa del rey enumeraba diecinueve periódicos.

La difusión de los más importantes entre ellos (*Mercure, Année littéraire, Journal encyclopédique*) parece haber sido bastante grande para la época. En 1748, el *Mercure* se encuentra registrado en veintiséis ciudades de Francia; en cuarenta y seis y cuatro del extranjero en 1756; en cincuenta y cinco y nueve del extranjero en 1764. Pero esa difusión es mucho más limitada que la de nuestra prensa moderna. El *Mercure* parece no haber superado mucho la cifra de 2.000 abonados o compradores por número suelto,[2] el *Journal étranger* la de 1.500. Ocurre que esos periódicos costaban muy caro para la época. Los precios variaban de nueve libras, doce sueldos (en 1768), para el *Journal ecclésiastique,* a doce libras para el *Avant-Coureur,* dieciséis para el *Journal des Savants,* veinticuatro para el *Mercure,* el *Journal encyclopédique,* la *Année littéraire;* a lo que era preciso añadir el precio de porteo para la provincia, que era de nueve a diez libras. Es decir que un abonado de provincia pagaba algo así como treinta y tres libras por cada uno de esos tres periódicos. Es, pues, indudable que las entregas debían de prestarse muchas veces antes de leerlas, como sucederá después de 1770 en las sociedades de lectura. Dice el *Journal encyclopédique,* en 1758: "Ya no estamos en la época en que los periódicos sólo se hacían para los sabios... Hoy día todo el mundo lee y quiere leer de todo." Todo el mundo equivale, sin duda, a algunas decenas de miles de lectores, a lo sumo. Pero es mucho para el siglo XVIII.

Por otra parte, esa prensa se mostró casi siempre o prudente o solapada. Los directores del *Mercure,* que cobraban confortables salarios, se veían a menudo separados de sus cargos bajo el pretexto de que caían en una filosofía reprobable. Más tarde, Suard deberá pagar seiscientas libras de multa por haber dejado publicar en el *Journal de Paris* un relato de la muerte de Barthe que lo hacía morir como filósofo, sin confesión, o más bien lo daba a entender. No hay que asombrarse, pues, que las publicaciones que no eran hostiles a los filósofos, como el *Mercure,* o las que los defendían, como el *Journal encyclopédique,* hayan renegado constantemente en una página de aquello que insinuaban en otra. Es probable que ello se hiciera sin malicia por parte del *Mercure de France,* cuyos directores y redactores, desde 1748 hasta la Revolución, Raynal, de Boissy, Marmontel, La Place, La Harpe, Garat, Saint-Ange, etcétera, no tenían las mismas ideas sobre la virtud y los peligros de la filosofía. Por otra parte, el periódico estaba dirigido, por tradición, a un público ecuánime, respetuoso de la autoridad, y los redactores no lo eran menos de la prosperidad de un periódico que

les pagaba bien. Así pues, la mayor parte del periódico se halla ocupada por obras o reseñas que no afectan ni al trono ni al altar. A partir de 1748, sin embargo, nadie puede ignorar que existe una lucha entre los "nuevos filósofos" y aquellos que defienden la fe cristiana. El *Mercure* debe conceder un espacio a esa polémica. De modo que informa acerca de las principales obras que combaten la incredulidad, las de Lefranc de Pompignan, de Hayer y Soret, del presbítero François, etcétera, etcétera. Los felicita, con discreción o entusiasmo, según sea el humor del redactor y el viento que sople. Llegará incluso a denunciar a Locke como "el padre del materialismo moderno". Y aun a veces, si bien ocurre bastante raramente, luchará contra los impíos, insertando, por ejemplo, una *Ode aux philosophes sur leur impuissance à découvrir la vérité* o una *Ode contre l'abus de la philosophie* en materia de religión. Es la misma actitud de los *Affiches de province*, empresa privada, periódico oficioso de anuncios que se mantiene por lo general fuera de la lucha, pero la comenta de cuando en cuando, diciendo alabanzas de las obras de polémica piadosa, advirtiendo contra la peligrosa "magia de colores" del *Emile*, asegurando que "la incredulidad declarada, abierta, ostentada bajo el imponente nombre de filosofía es la más peligrosa de todas". El *Journal des Savants* sigue concediendo el más amplio espacio a todas las obras de teología y apologética ortodoxa y a sostenerlas en su lucha contra el deísmo y el ateísmo. Otros periódicos salvan la situación siguiendo un camino que los mantiene lejos del combate, no tocando el tema religioso ni el político; es el caso del *Observateur littéraire*, del presbítero de la Porte, o del *Journal étranger*, de Arnaud y Suard.

Pero más significativo es el caso del *Journal encyclopédique*. El propio título encerraba ya una declaración de guerra; el vocablo "enciclopédico", inofensivo en sí mismo, significaba claramente, en 1756: "Defendemos las ideas de la *Enciclopedia*" y la *Enciclopedia* iba a ser denunciada y condenada. Por otra parte, la redacción del periódico no podía dejar duda alguna acerca del espíritu que lo animaba. El también se ve obligado, para evitar sanciones demasiado severas, a dar seguridades a aquellos mismos que desea combatir. Con gran cortesía y hasta con unción, dará cuenta de las apologías a la religión y de las refutaciones a la "filosofía", de *La Religion naturelle et la Religion révélée*, de *La Religion vengée*, de las *Lettres sur le déisme*, de *La force de la vérité pour convaincre les athées et les déistes*, del *Discours sur les préjugés contre la religion*, etcétera. Hasta llegará a hablar de las obras filosóficas con extremada reserva o aun fingiendo inquietud o indignación. Aprobará la condena de las *Moeurs* de Toussaint, de *De la nature* de Robinet. Clamará sobre las infamias de las *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, de Deslandes o de un *Eloge de l'enfer*. Ofrecerá una reseña muy favorable de una edición de las obras de Palissot, incluida en ellas la comedia satírica de los *Philosophes*. Simulará considerar a *Candide* como una frivolidad sin consecuencia, lamentando que el autor no haya hablado "con mayor respeto de todo cuanto atañe a la religión de sus ministros". En una palabra, practica, de grado o por fuerza, la política del murciélago de La Fontaine: "Soy ave, ved

mis alas", las de la piedad: "soy laucha, ¡vivan las ratas!",* si las ratas son filósofos.

Por lo demás, son las ratas las que tienen la mejor parte; la propaganda filosófica de un periódico que, a través de numerosos conflictos y persecuciones, vivió los años más importantes de la batalla filosófica, sigue siendo considerable. A pesar de las apariencias, defendió sin descanso a los enciclopedistas en su lucha por la libertad de pensamiento y hasta apoyó en la contienda contra "la infame", a Voltaire, d'Alembert, Mably, Diderot, la *Enciclopedia*. Sobre el *Esprit* de Helvétius publica cuatro artículos de análisis favorables, y esto aun después de las dos primeras retractaciones de Helvétius (cierto es que aun no se había condenado oficialmente la obra). Se alza la mayor parte de las veces contra los adversarios de la filosofía, contra las *Petites lettres sur de grands philosophes*, las *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs*, las *Réflexions sur le système des nouveaux philosophes, les Philosophes* de Palissot, *l'Accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*, etcétera. Sobre todo el *Journal encyclopédique* no se ha limitado a esas polémicas contra el "fanatismo". Se esforzó sin cesar por elevarse por encima de tales "divertimientos" o "poesías fugaces"** del *Mercure* y de los ásperos conflictos. Y escribe: "Mientras los ánimos se ven arrastrados por un movimiento general hacia la historia natural, la anatomía, la química, la física experimental, la metafísica, la moral, el derecho natural, la política, el comercio, etcétera, ¿convendría, acaso, a un periodista, manifestar en sus extractos una profunda ignorancia de todas esas materias? Es preciso que aspire a realzarse con su siglo. Cabe, para alegrar el espíritu, presentarle de cuando en cuando alguna de esas frívolas producciones que una imaginación superficial engendra en los accesos de un feliz delirio..."; pero ello no puede ser "lo esencial de un periódico". Lo esencial consistirá en la historia natural, en la anatomía, etcétera, que no interesan directamente a nuestro tema, y la moral, el derecho natural, el comercio, la política. El periódico ofrecerá, pues, numerosos "extractos", es decir, extractos propiamente dichos, análisis y juicios sobre las obras francesas, inglesas, alemanas, etcétera, que discuten tan graves temas, el *Origine des lois, des arts et des sciences* (pretexto para entonar un himno en honor de la razón), las *Recherches et considérations sur les finances de France*, las *Observations sur la noblesse et sur le Tiers état, la Noblesse commerçante* de Coyer, y la polémica que provoca, *Les Intérêts de la France mal entendus*, las obras sobre Inglaterra y su organización política, etcétera. Cierto es que la mayor parte de esas obras carecen de toda intención revolucionaria y se contentan con presentar respetuosamente a las autoridades reformas y remedios que, sin embargo, no las ponen en tela de juicio. Es sobre todo cierto que el *Journal encyclopédique* no trata jamás de exhibir las ideas más audaces y no va en busca de las intenciones ocultas. No tiene sistema, ni siquiera doctrina política y social, como no lo tiene ningún

* Libro II, fábula V. [T.]

** *Pièces fugitives*, es decir, poesías breves: madrigales, canciones, epigramas, etcétera. [T.]

periódico anterior a 1770; con mucha mayor razón no profesa ninguna doctrina subversiva ni siquiera indiscreta. Se contenta con enseñar a sus lectores que es bueno, y aun necesario, reflexionar acerca de la moral, el derecho, la vida social, la política. Ya era mucho, y era lo esencial.

Resulta significativo que semejante periódico haya podido tener tan larga vida y, en resumidas cuentas, prosperar al tiempo que, impreso en el extranjero, haya logrado circular en Francia libremente. No lo es menos el hecho de que algunos diarios que aparecen con aprobación y privilegio y que nadie, con excepción de algunos beatos, han pensado en acusar de impiedad, hayan otorgado un amplio espacio a la filosofía. A partir de 1717, el *Mercure galant* se transformó en el *Mercure*, el *Mercure français*, el *Mercure de France*. Pero, hacia 1750, se transforma en un *Mercure* filósofo o al menos, muy complaciente para con los filósofos. Comienza por hablar de ellos con mucha frecuencia y por elogiarlos, ya con mesura, ya con entusiasmo. Diderot es un gran hombre, un célebre escritor; posee "imaginación, inteligencia, metafísica y estilo". "El célebre y desdichado Jean-Jacques Rousseau" no recibe un tratamiento inferior: sus obras son analizadas extensamente, discutidas, incluso refutadas, pero se las encomia con abundancia y, muy a menudo, inteligentemente. Idéntica actitud se observa con respecto a los filósofos menos comprometedores: Condillac, d'Alembert, Buffon. Obras menos célebres, bastante sospechosas de herejía y que se hubiera podido silenciar, logran a veces un espacio y un elogio. Encontramos un ardiente encomio de Bacon; el *Analyse raisonnée de Bayle* es "la obra más sabia, más agradable y, sin lugar a dudas, la más célebre de nuestro siglo". *Argillan ou le fanatisme des croisades* constituye un justo testimonio "de los crímenes, los excesos cometidos por cristianos en nombre de ese mismo Dios que adoramos". La empresa de la *Enciclopedia* se ve apoyada y defendida con un celo jamás desmentido, desde los comienzos, en que el diccionario estaba de acuerdo con la autoridad, hasta el momento de los primeros ataques y a través de las dos crisis que amenazaron con hacer fracasar la empresa. En 1757, es una "empresa que hace honor a la nación"; en 1758, el *Mercure* inserta una "memoria de los libreros asociados a la *Enciclopedia*" y, más tarde, nuevos informes. Además, se halla en muy buenos términos con el *Journal encyclopédique* y se encarga, al menos en ciertas épocas, de su venta.

Voltaire, sobre todo, es algo así como el huésped mimado y el honor de la casa. Se lo ensalza, sin duda con precauciones. Se guarda silencio sobre la parte teológica del poema *La Religion naturelle*, "que no es de nuestra competencia". Hay en *Zadig* varios principios "que no serán generalmente aprobados, pero..."; pero es una obra maestra. Y se ponderan, sin reservas teológicas, obras cuya audacia filosófica es bastante grande: el *Essai sur les Moeurs*, el *Siècle de Louis XIV*, *Les Guèbres*, etcétera. Sobre todo, el *Mercure* no se cansa jamás de publicar extractos de las obras de Voltaire, cartas o epístolas, versos dedicados a la gloria de M. de Voltaire y, cuando ello es posible, las respuestas del propio Voltaire; epístolas, estancias, odas de gente conocida, pero también de gente que no lo es y aun proveniente de la lejana provincia, de los señores Dalais, de Valogne, de

Mlles.*** de la Rochelle, etcétera. Testimonios que entrañan una literatura harto mediocre, pero que constituyen prueba irrecusable de una influencia profunda y lejana.

Incluso hallamos en el *Mercure*, aun cuando ello resulte mucho más raro, artículos originales totalmente imbuidos del espíritu filosófico; por ejemplo, una *Epître à M. de Montesquieu*, una oda o versos sobre su muerte, una oda sobre *Les progrès de la philosophie*, por el señor Beauregard, canónigo, regente de Chancellade y profesor en la abadía de Sablonceaux:

A l'exemple de la physique,
La morale, la politique,
L'auguste et tendre humanité
Parent son sceptre et sa couronne... *

Es en el *Mercure* donde aparece por vez primera la *Lettre à un grand*, del presbítero Coyer (reproducida en sus *Bagatelles morales*), tan dura para la arrogancia, la holgazanería de los grandes y el perjuicio de casta. En el dominio de la moral, de la política y aun de las cuestiones sociales, el *Mercure* se muestra, por otra parte, mucho más circunspecto o, antes bien, mucho más silencioso. Se contenta con "la augusta y tierna humanidad". Si da alguna cabida a quienes se ocupan de finanzas y de cuestiones de gobierno es casi siempre porque éstos se atienen a conclusiones absolutamente ortodoxas, por ejemplo el *Discours sur la nature et les fondements du pouvoir politique*, las *Observations sur la noblesse et le tiers état*, la *Théorie des lois civiles*, las obras del señor de Réal, etcétera. Señalemos, sin embargo, un análisis muy favorable de ese *Chinki*, de Coyer, del que ya hemos hablado y que combate tan violentamente no sólo las veedurías y maestrazgos, sino también toda clase de arbitrariedades y privilegios.

Más curiosa aún resulta la actitud de esos *Annonces, affiches et avis divers* que se fundan en 1752 y que prosperan hasta la Revolución. Se trata de una especie de hoja oficial, puesto que está redactada en las oficinas de la *Gazette de France*, y su importancia es tanto más grande, por cuanto se la designaba con el nombre de *Affiches de province*, para distinguirla de los *Affiches de Paris*, por cuanto se vendía efectivamente en provincia y sirvió de modelo a los diarios de provincia de los que habremos de hablar. Ahora bien, los anuncios, *affiches* y avisos diversos no constituyen su único contenido. En ellos se habla de ciencia, bellas artes, teatro, literatura, economía rural y comercial, etcétera, y con mucha frecuencia con espíritu "filosófico". Los maestros de la filosofía encuentran allí alabanzas, en primer término Voltaire, sobre todo en la época del asunto Calas, del que los *Affiches* hablan alternativamente con cólera o con entusiasmo: ese "desgraciado caso Calas, que ha estremecido todo el reino" y cuyos horrores resulta vergonzoso ver renacer en el caso Sirven. Diderot es "el célebre escritor que preside la *Enciclopedia*"; sus *Pensées sur*

* "Siguiendo el ejemplo de la física, / La moral, la política, / La augusta y tierna humanidad / Ornan su cetro y su corona..."

l'Interpretation de la nature son admiradas por sus "ideas ingeniosas y nuevas". Su actitud frente a el *Esprit* de Helvétius es todavía más notable. El periódico hace, en dos ocasiones, los más grandes elogios. Es "uno de los más curiosos monumentos de ese espíritu filosófico que ha realizado tantos progresos entre nosotros"; es un "execelente tratado de metafísica experimental". Hasta ahí el periódico se halla cubierto por la aprobación obtenida, como ya sabemos, por sorpresa. La sorpresa se descubre; estalla el escándalo. Los *Affiches* publican en efecto la retractación de Helvétius, pero sin comentario, sin retractarse a su vez; y aun llegarán a hacer el elogio de la obra en 1759. No tratan menos bien a Jean-Jacques Rousseau. Aun cuando estalla el conflicto del *Emile*, toman al comienzo partido contra sus adversarios: "Esa obra llena de calor, de atractivos, de vigor, que nos presenta elocuentemente los pensamientos de un genio sólido, audaz, profundo, esa obra tan atrayente ha sido proscripta; la decisión que la ha condenado nos impone un silencio absoluto sobre ese asunto... Dejamos a los fuertes de Israel el examen de esa censura." Sin duda se hizo llegar al periódico la advertencia de que el silencio no bastaba y así se produjeron críticas más severas con ocasión de la *Lettre à Christophe de Beaumont*.

Muchas otras reseñas conceden elogios a obras de índole absolutamente filosófica y, a veces, hasta a aquellas que la autoridad condena: al *Analyse de la philosophie de Bacon*, de Deleyre, al *Chinki*, del padre Coyer, al *Elève de la nature*, de Guillard de Beaurieu. *La Philosophie de la nature*, de Delisle de Sales, condenada, merece críticas junto con elogios; pero se trata de críticas literarias y no doctrinales. Elogios, no obstante ciertas reservas, al *Argillan ou le fanatisme des croisades*, a *Ericie ou la Vestale*: "órdenes superiores y razones que bien se adivinan han impedido su representación"; pero la obra merecería ser representada. Por lo que toca al orden político o social, los *Affiches* se muestran, como el *Mercure*, mucho más circunspectos. Pero ensalzan, junto con el *Chinki* de Coyer, las *Mémoires pour les curés à portion congrue* "que provocan el grito de la miseria y de la razón", las *Idées d'un citoyen sur les besoins, les droits et les devoirs des vrais pauvres*, las *Lettres d'un citoyen à un magistrat sur les vingtièmes et autres impôts*, aconsejando, en conclusión, "desear mucho, esperar poco y no pedir nada". Finalmente exhiben una audacia más grave que la de ensalzar a los filósofos: hablan con frialdad o desdén de sus piadosos adversarios. El padre Fidèle, de Pau, acaba de publicar un *Philosophe dithyrambique*, sátira de los filósofos: "He aquí, pues, un nuevo campeón que, bajo sus propias libreas, con frente levantada, viene a quebrar una lanza con los enemigos de la religión: es el nombre que le place dar a los M..., a los V..., a los H..., a los D..., a los R..., al autor de las *Moeurs*"; y la reseña se termina con la observación de que la obra está "provista de los elogios y de las aprobaciones de los dos teólogos de la orden, es decir, también capuchinos"; cabe suponer que los elogios hechos sobre la marcha no poseen un carácter muy sincero. Las reseñas del *Catéchisme à l'usage des Cacouacs*, del *Oracle des nouveaux philosophes* son igualmente reticentes ("si se juzga de acuerdo con ese libro... el autor pretende, etcétera").

En cuanto al *Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, son "once volúmenes sobre asuntos que, por más interesantes que sean, nada tienen, sin duda, del incentivo de la novedad".

Otros periódicos, por convicción o prudencia, se dejan influir mucho menos por la "seducción del siglo"; tal ocurre con la *Gazette littéraire* de Arnaud y Suard, a pesar de dos docenas de artículos de Voltaire; tal el *Journal des Savants*: "La luz", escribe en 1758, "se derrama cada vez más sobre todas las dependencias de la administración; las misteriosas tinieblas con que una política recelosa pareció tantas veces cubrirlas se disipan por entero". Pero el *Journal des Savants* sólo se abre francamente a esas luces cuando en ellas brilla la tradición. Encarecerá primero los tomos I a III de la *Enciclopedia;* luego, cuando la autoridad comenzará a mostrarse rigurosa, se limitará a simples anuncios. Hará numerosas alusiones a los deístas ingleses, pero no pasarán de ser alusiones; señalará diez obras sobre la legitimidad de los matrimonios protestantes, pero sin tomar partido.

Fréron, en su *Année littéraire*, pertenece, como se sabe, a aquellos que toman partido; e igualmente es sabido que toma partido contra los filósofos. Sonadas disputas lo han opuesto violentamente a d'Alembert, Diderot y, sobre todo, Voltaire. No resulta difícil convencerse, leyendo la *Année littéraire*, que no era ni el imbécil ni el hombre deshonesto que los filósofos denunciaron en su oportunidad. Pero también se descubre que hasta él, el campeón más temido por los filósofos, se ve muy a menudo atraído por el espíritu de la filosofía. Encomia al comienzo, y mucho, a aquellos cuya filosofía permanece dentro de los límites de lo prudente o enmudece sobre las cuestiones espinosas: Montesquieu, Burlamaqui, ciertas obras de Mably. Concede amplio espacio a toda suerte de obras sobre política, administración, finanzas, respetuosas, ortodoxas, monárquicas, pero que no obstante difunden la inclinación por las discusiones políticas y sociales y llevan fácilmente del respeto a la crítica: la *Gazette d'agriculture, du commerce et des finances*, la *Science du gouvernement* de Réal, *Le Vrai philosophe ou l'usage de la philosophie relativement à la société civile, à la vérité et à la vertu, l'Homme éclairé par ses besoins*, la *Education civile* (de Garnier), los *Principes de tout gouvernement*, etcétera. Aun para aquellos que no lo quieren, lo llenan de injurias y claman sobre él las venganzas de la autoridad, se muestra con frecuencia mesurado y, a veces, amable. No aprueba los ataques personales de la comedia de los *Philosophes*; anuncia en muy amables términos una edición in-4º de las obras de Voltaire. Acerca de la *Philosophie de la nature*, de Delisle de Sales, hace expresas reservas, pero habla de ella extensamente y con una suerte de simpatía. Además, demuestra gran inclinación por obras audaces, no sólo por el *Chinki* del presbítero Coyer, cuyas audacias no pasan de ser sociales, sino también por las *Lettres cabalistiques* y las *Lettres chinoises*, del marqués d'Argens, y los *Songes philosophiques*, de L.-S. Mercier. Sólo combate deliberadamente aquellas obras en que la impiedad es evidente y belicosa. Más aún, está muy lejos de ser un beato. Casi tanto como Toussaint, d'Argens, Rousseau o aun Voltaire, es enemigo declarado de la intolerancia, del fanatismo. Al informar sobre *La voix du patriote catholique opposée*

à celle des faux patriotes tolérants se niega a tomar partido, pero aprueba la *Liberté de conscience resserrée dans des bornes légitimes,** que son los de la tolerancia civil. Pondera a *Argillan ou le fanatisme des croisades,* porque esta obra dramática se ha propuesto "describir los espantosos excesos del fanatismo de religión". El es quien da a Dubois-Fontanelle la idea de escribir su obra dramática *Ericie ou la Vestale;* está, pues, a favor de *Ericie* contra la autoridad que la prohíbe.

Por otra parte, cualesquiera que sean las intenciones de los artículos, sea que ataquen, eludan o encarezcan la filosofía, se observa en aquellos diarios que subsisten desde largos años una evolución aun más significativa. El piadoso *Journal de Trévoux* no evoluciona. Pero si se clasifican los artículos del *Mercure* o del *Journal des Savants* según su carácter, se comprueba que: durante los dos años 1722 y 1723, el *Mercure* no publica más que un artículo sobre materia de política, de economía social, legislación (artículo sobre las *Letres persanes*) y cuatro sobre ciencias. En los años 1750-1755, encontramos once sobre política, etcétera, y veintiséis sobre ciencia. En 1720-21, el *Journal des Savants* no publica ningún artículo que se refiera a política; encontramos quince entre 1750-1755; en lo que toca a la filosofía y las ciencias experimentales la proporción pasa de trece a setenta y uno.

Por supuesto que no se debe exagerar esa evolución. Ni el *Mercure* ni el *Journal des Savants* ni los *Affiches de province* ni, con mayor razón, los demás periódicos, con excepción del *Journal encyclopédique,* podían dar a sus lectores la impresión de que eran "filósofos". Por numerosos y característicos que sean los artículos de que hemos hablado, se hallan sin embargo dispersos entre las obras dramáticas, los poemas, las reseñas que nada tienen de filosófico. En el *Mercure,* por ejemplo, en 1750-1751, más de sesenta poemas, más de veinte obras dramáticas o reseñas sobre teatro, más de treinta sobre una moral inofensiva, más de cincuenta sobre historia, etcétera. En el *Journal des Savants,* para la misma fecha, más de ciento treinta reseñas de obras sobre teología y religión. En los *Affiches de province,* durante los años 1752-1756, para diecisiete artículos o reseñas que interesan a la política, cuarenta y dos están referidos a la filosofía general y la moral, noventa y tres a la teología y la piedad, ciento veinticinco a la física y la historia natural, doscientos nueve a las bellas letras. En el propio *Journal encyclopédique* se sigue antes bien el programa del diccionario que el de su filosofía más o menos oculta; lo que equivale a decir que se deja al *Mercure* todos los cuentos, *nouvelles* y poesías fugaces, para pasar revista a todo cuanto se refiera a la totalidad de los conocimientos humanos, a todas las investigaciones de la inteligencia; y las obras analizadas no provocan ninguna polémica religiosa o política. Ello no debe extrañarnos. Esos periódicos querían que los leyera todo el mundo y no sólo los "sabios"; incluso el *Journal des Savants* analizaba tanto las novelas, los poemas, las "facecias" y las "obras divertidas" como los tratados de teología. Y aun hoy día, ¿qué revista publicada para el gran público podría limitarse a artículos

* *Libertad de conciencia reducida a sus legítimos límites.*

de política, de economía política, de filosofía y de moral? El espíritu filosófico no llena nuestros diarios del siglo XVIII. Con excepción, quizá, del *Journal encyclopédique*, ni siquiera puede decirse que se lo insinúe. Se insinúa solo. Mas su "marcha invisible y segura" no representa un testimonio menos importante.

II. — La enseñanza [3]

No nos corresponde emprender la historia completa de la enseñanza, cosa que sería sumamente larga. Por otra parte, se han publicado sobre ella bastante buenos estudios generales y buenos o muy buenos estudios parciales. Sobre más de un punto no interesan sino de manera indirecta a nuestro tema. No obstante, se trata de un nuevo espíritu de la enseñanza que ha creado un terreno favorable para el desarrollo de las ideas revolucionarias; y a veces, aun antes de nuestra fecha, 1771, ese espíritu es el que las ha sembrado.

a) Los teóricos. — Son los que conocemos mejor, aun cuando no sean ellos que importe sobre todo conocer. Aun antes de 1748, como hemos dicho, hay pedagogos que ponen a veces en tela de juicio, y en ocasiones con dureza, el sistema de la enseñanza tradicional; algunos de ellos son célebres, como Locke, o conocidos, como Crousaz. De 1748 a 1762, fecha en que aparece el *Emile* de Rousseau, la afición a los sistemas pedagógicos, o aun su moda, sigue siendo muy fuerte. Aparecen por lo menos una docena de tratados y disertaciones. El éxito estrepitoso y el genio del *Emile* convierten esa moda en pasión. Tanto más que un acontecimiento imprevisto obliga a apelar a los pedagogos. En 1762 se suprime la orden de los jesuitas; ahora bien, poseen ciento trece colegios. Hay así ciento trece colegios sin profesores y ciento trece colegios que se pueden reorganizar, que hasta es imprescindible, se clama, reorganizar. Un edicto del 2 de febrero de 1763 ordena, pues, crear para todos los colegios que no pertenezcan ni a las universidades ni a las congregaciones una comisión compuesta por el obispo, el primer oficial de justicia del lugar, el ministerio público, dos oficiales municipales, dos notables y el director de la escuela pública; ellos serán los encargados de proveer. Para ayudarlos en su tarea los consejeros se multiplicaron por docenas. Con frecuencia poseían talento, y hablaban con singular energía. Lo que reclaman, como Locke y Rousseau, aun en los casos en que disienten en los fines últimos y los medios, es una instrucción y una educación realistas. Hasta entonces los colegios no han tenido otra ambición que la de dotar a sus alumnos de cualidades generales de buen gusto; les enseñan a elegir, ordenar, expresar con claridad, elegancia y elocuencia ideas generales aplicables a todos los tiempos y todos los países. Los hacen vivir en un mundo que no es ni siquiera romano, que es un mundo convencional. Pero no es ése el mundo en que deben vivir los alumnos que salen de los colegios. Han aprendido a forjar discursos de generales, de senadores, de moralistas romanos o griegos; pero en su

mayor parte no serán ni generales ni senadores ni moralistas ni nada semejante. Y aun si llegan a ser oficiales, presidentes de algún parlamento o abogados, tendrán que ocuparse de los ejércitos de Luis XV, de los pleitos ante la justicia de Luis XV y no de las legiones romanas o de las depredaciones de Verres. Es preciso, pues, que la educación de los colegios, en lugar de aislarlos del mundo, se abra de par en par sobre las cosas del mundo; es preciso que muestre la vida en toda su realidad: "¿Qué se aprende en sexta? * pregunta el presbítero Coyer. 'Latín.' ¿Y en quinta? Latín. ¿En tercera? Latín. ¿En cuarta? Latín. ¿En segunda? Latín. Ningún conocimiento de la naturaleza, de las artes, de las ciencias útiles. No cosas, sino palabras; ¡y qué palabras! Ni siquiera la lengua nacional; nada de aquello que más conviene al hombre. Y llaman a ese largo y precioso espacio de tiempo el curso de las *humanidades*. He ahí unas humanidades harto salvaje... ¡Emplear de diez a doce años para hablar mal, para redactar mal en latín, para explicar a autores que escapan a la capacidad intelectual de la edad, para recortar figuras de retórica y hacerlas entrar, de grado o por fuerza, en amplificaciones que no amplifican sino palabrería, para aprender principios de filosofía que enseñan a maltratar el sentido común!" En lugar de toda esa cháchara sería preciso, por ejemplo, que la segunda, a partir de los catorce o quince años, se dividiera en cinco "instituciones" que prepararan para la toga, la espada, la Iglesia, los negocios; los sabios Guyton de Morveau, Caradeuc de La Chalotais no se muestran menos enérgicos: "De donde sucede que al salir de las Escuelas es raro encontrar a un joven que sepa narrar un hecho, dictar una carta o deliberar acerca de una opinión. ¡Es que no ha aprendido otra cosa que a componer arengas!" "¡Siempre latín y composiciones!... Casi toda nuestra filosofía y nuestra educación giran tan sólo alrededor de palabras; lo que importa conocer son las cosas mismas... ¡Hechos, hechos, de los que los ojos disponen tanto a siete como a treinta años!"

Tres o cuatro docenas de pedagogos, desde La Condamine, Duclos, la *Enciclopedia*, Condillac, Helvétius, hasta modestos regentes de escuela y concurrentes de los juegos florales se expresan más o menos en idénticos términos. Se rebelan contra la tiranía del latín y la retórica; reclaman el estudio de las ciencias, del francés, de la historia. La disputa se torna tan vehemente, que sale de los tratados de pedagogía y de las graves disertaciones para repercutir hasta en los cuentos y novelas: "Zamaël es el colegio más importante de Goa; allí es donde modestos brahmanes enseñan a sus alumnos el griego y el caldeo, lenguas que jamás tendrán que hablar, o la historia del imperio de los cambresios, que les es inútil conocer." "Sí,

* La organización de los colegios secundarios en Francia difiere de la nuestra en varios aspectos. Para ser breves, digamos que los años de estudio, divididos en grupos (elemental, gramática, superior clásica), acaban en la retórica y, a veces, en la filosofía. Para adaptar la nomenclatura de esos años de estudio a la nuestra es preciso, de una manera un tanto simplista, contar al revés, puesto que la división elemental comprende la octava y la séptima (en realidad, primer y segundo año de estudios) y la superior clásica, la tercera, la segunda y la retórica (sexto, séptimo y octavo años de estudios). De aquí en adelante, conservaremos la nomenclatura francesa: octava, quinta, retórica, etcétera, suponiendo advertido al lector. [T.]

Zurac, durante mucho tiempo existieron monjes, esclavos de los más vergonzosos prejuicios, sometidos a viles usos a los que la honra no puede plegarse y que apocan el espíritu... han sido encargados de proporcionar al Estado legisladores fuertes e íntegros... ¿Acaso un monje siempre trémulo puede hallar en su corazón la firmeza del guerrero, el celo patriótico del magistrado, la bondad, el candor del ciudadano honesto, la ternura de un padre, la fidelidad de un esposo ligado por los más dulces lazos a su amable compañera?... Sostengo que, si en lugar de esos colegios donde solamente se aprende una lengua en verdad hermosa, enriquecida con obras dignas de pesar a la posteridad más remota, pero inútiles para la mayoría de quienes la hablan, se hubiesen formado escuelas de dibujo, de matemática, de mecánica, de física y de jurisprudencia, donde se admitiera a la generalidad de toda la nación, se vería salir de ellas una multitud de jóvenes capaces de prestar mil servicios al Estado."

Las reclamaciones y los proyectos de reforma de los pedagogos son tan numerosos y tan evidentes, que son prueba de una nueva orientación de los espíritus. Pero no son sobre todo las teorías las que cuentan, sino la práctica. Poco importarían Locke, Rousseau, La Chalotais y todos los demás, si no se los hubiese oído o, al menos, no importarían más que para el porvenir. Lo que es preciso saber es si la enseñanza se transformó realmente.

b) La práctica. — La transformación no fue, hay que decirlo, ni rápida ni general. Hasta resulta muy difícil seguirla con exactitud. Solamente los jesuitas tenían un método uniforme. Incluso en los colegios de la Universidad o en los de las órdenes monásticas, oratorianos, de la doctrina cristiana, etcétera... no existía ninguna regla ni programa estricto. Con mayor razón, en los que organizaron las municipalidades después de 1762. De suerte que un cierto espíritu moderno podía penetrar en determinados colegios, en tanto que otros le seguían estando obstinadamente cerrados. Poseemos testimonios bastante numerosos de esa fidelidad a las exclusivas humanidades latinas. En el colegio de Valenciennes, en 1767, a partir de la tercera no se habla más que latín; en segunda se enseña un poco de historia, de geografía, de gramática francesa hasta la tercera; pero en años, y eso es todo. En 1764, en los colegios oratorianos de Le Mans, no hay más que premios de latín y de memoria. En los de Tolón, en 1762, premios de latín y de memoria. En el colegio de Béziers, en 1763, un poco de historia, de geografía, de gramática francesa hasta la tercera; pero en segunda, nada más que latín con un poco de aritmética; y en primera, no otra cosa sino latín. El colegio de Rennes enseña, después de 1761, historia, geografía, historia de las instituciones, historia literaria, poesía francesa. Pero los otros doce colegios de la provincia prosiguen perezosamente con la tradición del pasado. Igual fidelidad a la sola retórica latina notamos en Nogent-le-Rotrou, hacia 1769 (no existe en la biblioteca una sola obra de ciencias, geografía, historia, ni un solo autor francés), en Vernon, es 1767, en Magnac-Laval, en 1768, etcétera. En el propio liceo Louis-le-Grand, sólo en 1763 se enseña en francés y no ya en latín. Finalmente,

un último testimonio, y el más importante, nos lo proporcionan las listas de distribución de premios que se encuentran en abundancia en todas las historias de los colegios y en los *Affiches* de provincia. Hasta llegar a la Revolución no hay más premios que los de latín, de francés, de memoria y de buena conducta. Ahora bien, como todos sabemos por experiencia personal, los alumnos profesan cierto desdén hacia todos aquellos estudios que no se hallan sancionados con un premio o un examen.

Otros colegios, en cambio, han evolucionado. El francés conquista un lugar modesto y luego honroso junto al latín. Tales conquistas se observan a partir de la primera mitad del siglo XVIII, en que, con frecuencia, la enseñanza se da en francés y no en latín; en que, durante las solemnidades, se pronuncian discursos en francés; en que se va en busca de ejemplos en los autores franceses, aun cuando se enseñe en latín; en que se representan obras y se pronuncian discursos en francés, etcétera. Son especialmente los oratorianos quienes, a partir de esa época, realizan progresos. Pero sobre todo después de 1750 el latín retrocede cada vez más, a pesar de que conserva casi siempre el lugar más importante. En el colegio de Troyes, donde los oratorianos muestran, por otra parte, la mayor iniciativa, no sólo los discursos y la amplificación en francés se cultivan al igual que los discursos y las amplificaciones en latín, sino que no hay más tesis de lógica o de física en latín a partir de 1757; el poema latino del carnaval desaparece en 1767; el discurso de reparto de premios se dice en francés en 1759; y en 1783 el mismo discurso demostrará la superioridad del francés sobre el latín. Con mayor o menor audacia, muchos otros colegios siguen idéntica vía. Se explica primero o se utiliza para los modernos de retórica todo un programa de autores franceses. En 1768, para la Universidad: La Fontaine, Boileau, Bossuet, *Esther* y *Athalie*, Bourdaloue, Fléchier, Fénelon, Mascaron y también J.-B. Rousseau, Louis Racine, Vertot, Saint-Réal, Pellison y los *Eloges* de Fontenelle y la *Grandeur et décadence des Romains*. En Valenciennes (1767): La Fontaine, Boileau, J.-B. Rousseau, Bossuet, Fléchier, Bourdaloue, Massillon. En Castres (1764): Boileau, *Esther* y *Athalie*, Bossuet, Pellisson, las *Moeurs des Israélites* del presbítero Fleury. En Troyes (hacia 1760): La Fontaine, Boileau, Massillon, Bossuet, J.-B. Rousseau.

La retórica francesa hace cada vez más competencia a la retórica latina. En un gran número de colegios y, sin duda, en no pocos otros, de los que no poseemos las listas de reparto de premios, existe uno de amplificación francesa, por lo menos en retórica. Un reglamento de la Universidad "aplicable a todos los colegios que no dependen de ella" (pero que los colegios dirigidos por comunidades no estaban obligados a respetar y que los demás no consideraban imperativo) prescribe, en 1765, enseñar la amplificación francesa y un premio en retórica. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el colegio de Plessis, en Ruán, en Orleáns, en Vernón. En el colegio de Vitry se muestra mayor osadía, y en 1762 hay premios de francés en cuarta, tercera, segunda, en retórica. Por último, los premios del concurso general entrañan, por lo menos a partir de 1787, un premio de amplificación francesa. Las "discusiones públicas", que en todas partes reemplazan, en la segunda mitad del siglo XVIII, las obras teatrales y los *ballets* puestos de

moda por los jesuitas, se siguen componiendo, a veces, en latín (por ejemplo, en Bayona o en Magnac-Laval), peor cada vez y muy pronto, según parece, en todas partes, en francés. En Vitry-le-François, todavía en latín en 1753, y francés hacia 1770 (salvo para los ejercicios de filosofía). En Riom ya no se habla sino en francés. Por último, y a pesar de muchas resistencias y vicisitudes, sucede que, aun antes de 1770, los discursos de reparto de premios se pronuncien en francés.

Cabría también estudiar los progresos en la enseñanza de la historia, de la geografía, a veces de las lenguas extranjeras (visto que el estudio de las ciencias físicas, químicas y naturales estaba reservado a los dos años de filosofía de los que hemos de hablar). En determinado número de colegios son bastante notables; pero se trata siempre de estudios de segundo plano, puesto que jamás se ven sancionados con un premio, salvo en algunas escuelas y colegios de carácter enteramente moderno. Tales audacias aparecen tan sólo en algunas escuelas privadas mal conocidas y que sin duda tenían más ambición que éxito, sobre todo en el colegio de Sorèze y en las escuelas militares, que, hacia 1770, conocieron un éxito resonante. Ferlus, el director de Sorèze, denunció la "miserable rutina" de la Universidad, con gran indignación, por lo demás, de los regentes de esa universidad; quiere reemplazar "el estudio de las palabras" con el estudio de las realidades, de todo cuanto prepara para la vida. Se enseñará, pues, con un sistema de opciones, el francés y la literatura francesa, el inglés, el alemán, el italiano, el español, el portugués, la historia, la cosmografía, la geografía, la estadística, la física experimental, la historia natural, la navegación, el dibujo, la arquitectura, etcétera. Un señor C. del T. se maravillaba de esos trescientos sesenta alumnos a quienes se enseñaba a "cantar, bailar, dibujar, escribir, montar a caballo, nadar, hacer gimnasia, tocar el oboe, el violín, el clarinete, el fagot, la tuba, el cuerno de caza, tirar a las armas... el latín, el inglés, el alemán, el italiano y hasta el francés, matemática, historia". En las escuelas militares se suprime la enseñanza del latín, y Vaublanc, en sus memorias, nos ha dejado un cuadro del acontecimiento que es al menos simbólico, si bien, quizá, no rigurosamente histórico: "Cuando se suprimió el latín en el colegio militar [de La Flèche], un profesor llamado Valard, autor de un manual muy estimado, reunió en un carro sus viejos libros, sus cuadernos, todo cuanto poseía. Sentóse sobre ese montón sin concierto y partió en el instante en que los alumnos se hallaban de recreo. Se reunieron alrededor del carro." Y él les gritaba: "¡Estáis perdidos! ¡Vais a vegetar en la ignorancia! No serviréis para nada. ¡Se expulsa del colegio a Virgilio, Horacio y Cicerón; los llevo conmigo, la Antigüedad os abandona! Sí, llorad, infortunados; ¡estáis perdidos!"

No caben dudas de que la moda, al menos determinada moda, se apasionó con esas perdiciones. Rigollet de Juvigny ve —ya— en ellas una de las causas de "la decadencia de las letras y las costumbres". "La nobleza, la burguesía, la estúpida opulencia se han visto seducidas por el charlatanismo de esas nuevas instituciones donde se enseña de todo, excepto lo que hay que saber, donde se hace ostentación de todas las ciencias, desplegadas frente a la puerta, pero donde la ignorancia profesa en el interior... los

padres dicen naturalmente: ¿Para qué sirve el latín y el griego? ¡No deseamos hacer eruditos de nuestros hijos!" Sin duda tampoco querían hacer de ellos revolucionarios. Se podía combatir el latín y seguir siendo una persona respetuosa de todas las leyes. Indirectamente, sin embargo, esa evolución tendía a preparar el espíritu revolucionario. Estudiar las "realidades" y no las palabras, orientar la instrucción hacia el "presente" y no hacia el pasado, equivalía a preparar al alumno para juzgar, discutir y condenar esa realidad. El colegio no era ya una suerte de mundo cerrado en el que nada penetraba de la vida exterior; comenzaba a abrirse a todas las curiosidades, a todas las discusiones y, muy pronto, a todas las luchas.

Y en algunos casos hasta se abrió a la propia filosofía. Esta penetra poco a poco, por caminos indirectos, en los dos años de filosofía. Sin duda estos dos años no formaban parte del ciclo regular de estudios. Se hallaban sobre todo destinados a quienes se preparaban para el estado eclesiástico o las carreras jurídicas; por lo menos una mitad de los alumnos abandonaba el colegio al terminar su ciclo de retórica y, algunas veces, en proporción mucho mayor. Pero el influjo de esos dos años no por ello dejaba de hacerse sentir y, con frecuencia, sobre las mejores. Durante largo tiempo el único influjo fue el del asombro, del fastidio y luego de la rebeldía. La filosofía que se enseñaba era absolutamente escolástica. La escolástica era la que decidía no sólo sobre los problemas metafísicos y psicológicos, sino también sobre los de la física y de todas las ciencias. Poco a poco, a comienzos del siglo XVIII, Descartes ocupa su lugar junto a Aristóteles. Sin embargo, ese cartesianismo no interesa sino al fondo de la doctrina. La exposición, latina, de todos los cuadernos, de todos los manuales continúa siendo, durante la primera mitad del siglo, un poco menos bárbara en su lenguaje, pero igualmente árida, tan pesadamente técnica en la sucesión de sus *propositio, distinguo maiorem* o *minorem, nego maiorem* o *minorem, obiicio, instabo*, etcétera. Muy pronto todo ésto contrasta de una manera singular con la vida intelectual de la que los alumnos-estudiantes van tomando conciencia, y aun con la vida propiamente dicha; y las protestas se multiplican. Como se sabe, no eran nuevas y, ya a partir del siglo XVII, abundan en Boileau, Molière, el padre Lamy, Fleury, etcétera. Hacia 1750 se convierten en una queja universal y ya se denuncian las necedades de la Escuela con brutal violencia o jovial ironía. Deslandes, Saverien, d'Argens, Crousaz, el presbítero Terrasson, la *Enciclopedia*, Diderot, d'Alembert, Voltaire, Holberg, Helvétius y otros se mueren de risa o se indignan. Se rivaliza sobre quién coleccionará los más regocijantes ejemplos de tesis o de razonamientos escolásticos: "¿Está en la potencia de Dios poder convertirse en una cebolla o en una calabaza? — Saber si el ser es unívoco con respecto a la sustancia y al accidente. — Si la relación del padre con respecto a su hijo se acaba en ese hijo considerado de manera absoluta o a ese hijo considerado de manera relativa. — Si el número de los vicios es paralelo o doble al de las virtudes. — Si el fin mueve según su ser real o según su ser intencional. — Dios puede haber creado el mundo y el mundo ser eterno; he aquí la prueba: en Dios no existe el tiempo; en El sigue siempre el efecto a la voluntad. Supongamos que Dios hubiese querido que el mundo

existiera desde siempre, el mundo, entonces, hubiera podido ser eterno. — El barómetro debe subir para anunciar la lluvia. En efecto, el aire se encuentra más cargado de vapores y es, por lo tanto, más pesado; en consecuencia, el barómetro sube." Los pedagogos de la nueva educación no son más indulgentes que los filósofos. Ellos también, Caradeuc de La Chalotais, Guyton de Morveau, el presbítero Coyer, Condillac, etcétera, se alzan contra las "ergoterías", el hábito de "disputar y polemizar sobre futilidades" y añaden algunas flores al ramillete de estupideces escolásticas: "Si el universal se hace a través de la operación intelectiva, — si la beatitud formal consiste en un acto del entendimiento o de la voluntad, — si de dos proposiciones contradictorias que tienen por objeto el futuro contingente, la verdadera puede volverse falsa y la falsa verdadera."

No hay duda de que los alumnos de esa filosofía escolástica escuchaban sin tratar de comprender y, a veces, se sublevaban contra el tiempo que perdían. Lemeur, procurador síndico de Rennes, afirma que él y sus compañeros se hubieran sentido "absolutamente estragados", de no haber tenido la suerte de no entender absolutamente nada. En el colegio de Angers, Larevellière-Lépeaux considera la lógica como un "conjunto de sutilezas ridículas y de fórmulas bárbaras", la moral como una "lamentable teología" y la metafísica como algo "que no valía mucho más". Larevellière estaba destinado a ser uno de los jefes de la Revolución; pero, en el mismo colegio, François-Yves Besnard, que estaba destinado a no ser más que un burgués, no se mostraba más indulgente. Un poco más tarde, en el colegio sin embargo más moderno de Juilly, Arnault no veía en la lógica y las categorías más que un arte de desatinar. Los propios eclesiásticos, formados sobre la base de teología y abstracciones, comienzan a asombrarse y a protestar. El presbítero Millot, hacia 1745, no encuentra en la escolástica sino algo ininteligible y lee a escondidas, en el colegio de Besanzón, algún libro "mientras el buen padre echaba los pulmones con sus argumentaciones". El presbítero Baston, en los jesuitas de Ruán, hacia 1760, se queda alelado ante "la idea siempre conforme con su objeto, el futuro contingente, el concurso simultáneo y algunas conclusiones subsidiarias contra el jansenismo".

De más está decir que los métodos envejecidos por varios siglos, podedosamente apoyados por los designios de la teología y de la devoción y que habían forjado profundamente los hábitos intelectuales de los maestros resistieron con vigor. Brissot se quejará de que la enseñanza de la filosofía en el colegio de Chartres no esté formada más que de tonterías escolásticas. Lo mismo ocurre en el colegio de Saint-Vaast de Douai. En el colegio de Angulema (donde, por otra parte, no hay más que quince alumnos) se ignora a Bacon y aun a Descartes. En el colegio de Arras la regla es clara y precisa: "Ninguna adhesión a otras opiniones que no sean las autorizadas por la Iglesia. Aceptar simplemente los dogmas y las verdades católicas, sin entrar en los sistemas, he ahí la marcha del verdadero filósofo." Algunos, incluso, siguen combatiendo a Newton; es el caso de Duval, profesor de filosofía de Talleyrand en el colegio de Harcourt, hacia 1770. Uno de los temas del concurso de oposiciones, en 1766, es: *Contra explicationem*

*newtonianam luminis.** Por otra parte se sigue reeditando, hasta 1757, la célebre *Philosophia ad usum scholae accommodata* de Dagoumer (cuya primera edición es de 1701), que, en su largo camino, no se acomodó ni a Newton ni a Descartes ni a nada. En 1757, los *Affiches de province* observan irónicamente: "Sería sin duda de desear que se desterrasen de la filosofía de las escuelas todas las sutilezas introducidas por la dialéctica de los griegos... Sea lo que fuere, he aquí la obra de un viejo atleta de la Escuela que, después de haberse cubierto durante largo tiempo en la arena de polvo y de sudor, nos ha dejado este monumento de sus trabajos filosóficos."

Quedaban en verdad muchos otros atletas de la Escuela, más o menos ancianos, con respecto a los cuales resultaría difícil pretender que habían respirado, aunque fuera de lejos, el aire de la *Enciclopedia*. En la mayor parte de ellos, sin embargo, se observa que, insensiblemente, algo ha cambiado. Los más obtinados en la tradición no pueden ya ignorar que se plantean problemas desconocidos para Aristóteles o para Dagoumer y que no se puede pasar en silencio a Descartes ni siquiera a Newton. La célebre *Filosofía de Tulle* (edición de 1770) no emplea más que el método escolástico y demostrará gravemente que la causa está antes del efecto, que *sublata causa, tollitur effectus.*** Pero admite el sistema de Newton y, mediante una pintoresca transacción, lo demuestra por silogismo: *Probo. — Obiicies. — Respondeo. — Nego anteriorem. — Instas. — Respondeo. — Nego anteriorem*, etcétera. Las Filosofías de Tingry, de Lemonnier son enteramente escolásticas y Lemonnier llega aun a rechazar el sistema de Newton; pero intenta refutarlo no sólo por la lógica, sino en nombre de la experiencia y el cálculo. El pequeño compendio de Caron, venerable antecesor de nuestros manuales de bachillerato, puesto que se intitula *compendium institutionum philosophiae in quo de rhetorica et philosophia tractatur ad usum candidatorum baccalaureatus artiumque magisterii,**** admite como igualmente probables los sistemas de Descartes y de Newton. Las *Institutions* de Le Ridant refutan a Locke, como era de esperar, pero hablan de él, y así el sensualismo penetra en la enseñanza.

Todo ésto no representa gran cosa o no es más que una imperceptible conmoción en el pesado edificio de la tradición escolástica. Pero hubo quienes la sintieron y se inquietaron por ello. El prudente Le Ridant se había atrevido a decir que *methodus cartesiana optima est, et ad recte philosophandum necessaria*;***** el Consejo de Estado condenó su manual; los cuadernos de un profesor de Le Mans que se inspiraban en él fueron censurados por el obispo. Así pues, censuras y condenas velaban todavía celosamente. Y fue primero por una puerta mal guardada por donde el espíritu nuevo penetró en los dos años de la filosofía, por la puerta de las cien-

* "Contra la explicación newtoniana de la luz." [T.]

** "Suprimida la causa, desaparece el efecto." [T.]

*** "Compendio de principios de filosofía en el que se trata de la retórica y de la filosofía, para uso de los candidatos al bachillerato y al magisterio en artes." [T.]

**** "El método cartesiano es excelente y necesario para filosofar correctamente." [T.]

cias. La filosofía escolástica pretendía enseñar las ciencias, la astronomía, la física y hasta la química y la historia natural; vale decir que enseñaba, por silogismos, sistemas en que se establecían las propiedades y la naturaleza de la materia negando la mayor o la menor. Se podrá tener una idea pintoresca de esa concepción de las ciencias por el ejemplo siguiente, que es de 1656, que desde hace tiempo no tiene ya equivalente en las ciencias médicas hacia 1756, pero que muy bien podría ocupar su lugar en más de un manual escolar de esta última fecha. En Nantes estalla un altercado entre los maestros cirujanos y el "compañero" * Huet, que aspiraba al título de maestro. El "compañero" obtiene una decisión de la corte que obliga a los maestros a someterlo a un examen. El examen se realiza, pues, y hélo aquí en parte: "Pregunta: ¿Cuántas cosas deben concurrir a la curación de las enfermedades quirúrgicas? — Respuesta: Dos cosas, la primera, que es por la naturaleza, la segunda por el arte y la operación. La respuesta no es válida, puesto que según Hipócrates hacen falta cuatro: el enfermo, los cirujanos, los asistentes y las cosas externas. — Pregunta: ¿De cuántas maneras se curan las enfermedades sujetas a la cirugía? — Respuesta: Las enfermedades sujetas a la cirugía se curan o por medicamento o por operación. La respuesta no es satisfactoria, pues las enfermedades se curan de cuatro maneras, la primera por experiencia, sin buscar ni conocer la causa; la segunda por analogismo, buscando la causa sin conocerla, pero recurriendo a similitudes; la tercera por razón, buscando y conociendo la causa; la cuarta por indicación, conociendo la causa sin buscarla..." Se pregunta también al candidato cuál es la diferencia entre período, paroxismo, exacerbación y crisis y se muestra igualmente incapaz de razonar según las formas. Durante la primera mitad del siglo XVIII aún se entendía la enseñanza de las ciencias del mismo modo como los maestros cirujanos de Nantes entendían la de la cirugía. En otra parte he historiado las supervivencias de esos sistemas escolásticos y teológicos.[4] He mostrado también de qué modo se desacreditan a partir de la primera mitad del siglo XVIII y cómo la astronomía, la física, la historia natural experimentales de los Newton, los Réaumur, los Trembley conquistan muy pronto y profundamente no sólo la opinión de los sabios, sino también la del gran público. En el propio terreno de la enseñanza comienzan a penetrar los métodos experimentales, merced al *Spectacle de la nature* del presbítero Pluche, merced al presbítero Nollet. De 1748 a 1770, en la lucha escolar entre los sistemas escolásticos y la física experimental, es cada vez más el espíritu de experimentación el que triunfa. Por otra parte, se puede completar lo que he dicho sobre este tema. No solamente todos los teóricos de la enseñanza realista, La Chalotais, Guyton de Morveau, Coyer, Condillac y muchos más conceden un amplio espacio a la realidad de las "máquinas" y de las experiencias, sino que también se los escucha. Se compran las máquinas; se crean cátedras de física experimental; se invita al público a las demostraciones. Cátedra de física experimental para el

* *Compagnon*: en las antiguas corporaciones, el que ya había terminado su aprendizaje y esperaba llegar a maestro. [T.]

presbítero Nollet, a partir de 1753, en el colegio de Navarre, más tarde para Brisson; cátedras en Pont-à-Mousson hacia 1760; en el colegio du Mont, en Caen, en 1762; en 1765, en el colegio de Draguignan; en 1785 sólo en Amiens, pero en realidad Reynard enseñaba esa física desde hacía veinte años. En Pau, mucha física experimental. En Orleáns, una memoria de los profesores de filosofía recomienda el estudio de la física de Pascal, Mariotte, Gassendi, Newton, Huyghens, etcétera, etcétera. Un curso manuscrito de física, conservado en la Sorbona, prueba que se venden cuadernos de estudio en blanco, a los que se hallan añadidas hojas que llevan impresas las figuras de las demostraciones experimentales. Finalmente, ocurre que a los tradicionales "ejercicios públicos" de retórica, de latín, de historia, etcétera, se añada el incentivo de las experiencias. Hacia 1755, Leprince d'Ardenay sustenta, en el colegio de Le Mans, cuatro tesis de filosofía. Después de la tesis principal se realizan experiencias públicas de física.

Por último, en esos dos años de filosofía se enseña moral. En los manuales tradicionales sólo consiste en ejercicios escolásticos. Pero al renunciar a la escolástica, ¿es preciso renunciar a la moral? No es éste el parecer de los pedagogos adversarios de esa escolástica. Será preciso renovar esa moral y ampliarla. Y así vemos aparecer en La Chalotais, Coyer, Guyton de Morveau, etcétera, esa doctrina de la moral natural que era la de los filósofos y que con tanta saña se había combatido en *Les moeurs* de Toussaint. La moral es "la más importante de todas las ciencias"; pero "se hace depender demasiado las costumbres de la Revelación"; es necesario demostrar que pertenecen a todos los países y a todas las religiones; y también es preciso destacar las virtudes laicas del ciudadano y del patriota. Doctrina audaz, pero que se comienza a poner en práctica aun antes de 1770. En Louis-le-Grand se abrevia la metafísica, se desarrolla la moral y se aprovecha la ocasión para estudiar "el derecho natural, el derecho público, el derecho internacional". En el colegio de Anjou se enseña la moral a F.-Y. Besnard "de acuerdo con las solas luces de la razón". En 1768, en ocasión de la festividad de Santa Ursula, patrona de la Sorbona, un bachiller pronunciará el elogio de los corazones sensibles en lugar del panegírico de la santa. (Algunos años más tarde, un licenciado disertará acerca de las administraciones provinciales.)

Puede decirse que nada de todo esto es todavía decisivo. Las ciencias experimentales desarrollan el espíritu crítico, pero los sabios, a partir de esa época y desde entonces, han encontrado siempre formas de compromiso entre su ciencia y su religión que juzgaron excelentes. Se podía oponer la moral natural a la moral religiosa, pero era igualmente posible sostener ésta por aquélla. Tan sólo durante los quince o veinte años anteriores a la Revolución nos será dado ver cómo las nuevas ideas penetran más ampliamente en la enseñanza, cómo se glorian de ser nuevas y cómo dan la batalla al pasado. Pero encontraremos otras pruebas, si añadimos a los teóricos, a los programas de enseñanza el testimonio de ciertos hechos y de ciertos hombres. No se ignora a los filósofos, ni siquiera cuando se es jesuita. Los del colegio de Clermont poseen en su biblioteca la *Histoire*

naturelle de Buffon y la *Enciclopedia*, obras que, por otra parte, se cuida retirar del catálogo. Los de Lyón tienen a Bayle y la *Enciclopedia*, que, no obstante, han "encadenado"; pero se las desencadena al anunciarse una visita de Maupertuis. Un ejercicio literario del colegio de Vitry-le-François tiene como punto de partida un juicio de d'Alembert. Cierto que se trata de un juicio literario de ese "hábil literato". Cuando Loménie de Brienne sustenta su tesis en la Sorbona, en 1755, tres semanas antes que el presbítero de Prades, defiende claramente las ideas de Locke acerca del alma *tabula rasa*. Buret protesta violentamente, pero la Facultad no interviene. Y hay casos más sintomáticos. Conocemos suficientemente algunos de los profesores como para comprender que, aun con programas anticuados o prudentes, el nuevo espíritu debía abrirse camino en la enseñanza. En el ayuntamiento de Reims el presbítero Jurain, director de la escuela de matemática, pronuncia, en 1753, un discurso inaugural en el que pone vehementemente en tela de juicio a la escolástica, al tiempo que con la misma vehemencia hace el elogio de los Descartes, de los Newton, de los Locke; el *Mercure* lo resume así: "La forma bárbara de las escolásticas subsiste aún y no ha podido ser disipada por esa urbanidad que caracteriza a la época en que vivimos, ni siquiera por los Descartes, los Malebranche, los Newton, los Locke, que nos han dejado un método mucho más fácil para llegar al descubrimiento de la verdad." Al responderle, por boca del presbítero Varlet, la universidad conviene en que los Descartes, los Newton, los Malebranche, los Locke, los Crousaz constituyen "fuentes" que suministran "los gérmenes de la fecundidad". Ya hemos hablado de ese presbítero Audra que, en Toulouse, publica para uso de los colegios una edición expurgada del *Essai sur les moeurs*, conservando "sus principios de razón y de humanidad". Es un profesor de filosofía en el colegio de l'Esquille, en Toulouse, ese padre Navarre que publica, en 1763, un *Discours sur le plan d'études le plus avantageux*, laureado en los juegos florales, tan osado como los de La Chalotais, Coyer, etcétera, y donde se lee, por ejemplo, que la filosofía debe tener como fundamento "no el frágil apoyo de las opiniones arbitrarias o sistemas vanos, sino la experiencia, la observación y la evidencia". Raynal, cuya *Histoire des deux Indes* debía causar tanto escándalo, es primero profesor en Pézenas, Clermont, Toulouse. Se sabe de otros escándalos fuera del creado por el presbítero de Prades, menos graves, pero que comprometen a algunos directores de colegios. En Lyón, en 1757, el profesor de filosofía del seminario de San Ireneo "tuvo la temeridad de sostener [con Locke, que decía 'quizá'] que la materia pensaba. Proposición impía que se vio obligado a negar en plena cátedra y a retractarse de ella". En Orleáns, en 1765, queja de los vicarios generales contra un tal Genty, profesor de lógica, a propósito de ciertas proposiciones "que pueden hacer sospechoso al mencionado profesor de simpatizar con sistemas nuevos y peligrosos en materia de religión". Por lo demás, Genty no ve menoscabada su situación y, en 1776, ingresará en la Sociedad de agricultura.

Nos resulta naturalmente difícil saber qué pensaban los alumnos. No caben dudas de que no debían gustar en absoluto de la escolástica y que los más inteligentes debían preferir todo lo moderno que se deslizaba en

la enseñanza. Pero es muy probable que la mayor parte de ellos, aun si apreciaban las nuevas ideas, no pensaban que se tratase de ideas culpables. Después de 1770 veremos multiplicarse las pruebas de una impiedad o al menos de una indiferencia crecientes y de una osada curiosidad. Antes de esa fecha los testimonios son mucho más raros. En Louis-le-Grand la piedad se muestra ardiente. En el colegio de Le Mans no hay más que tres o cuatro "libertinos", y más aún, parecen serlo en sus costumbres antes que en su filosofía. Con todo, a partir de 1750 encontramos muchos impíos en el colegio de Troyes. En otros sitios se corre con mayor o menor entusiasmo tras el fruto prohibido, es decir, tras las obras de los filósofos. En Clermont, Marmontel y tres amigos leen abundantemente, pero sólo escasos escritores "del presente siglo", pues están abonados en lo de un "viejo librero" que tiene pocos de ellos. En Louis-le-Grand, no obstante la devoción que allí reina, confiscan a Rabelais, a Voltaire y *La Nouvelle Héloïse*. Por último, no olvidemos que, en la *Maison de Sorbonne*, Morellet, Turgot, el presbítero Bon, Loménie de Brienne devoran a Locke, Bayle, Voltaire, Buffon, Spinoza y se muestran, a partir de 1750, declarados partidarios de la tolerancia. Precisamente entre 1760 y 1770 terminan su educación un cierto número de quienes más tarde serán revolucionarios y, por medio de algunos de ellos, sabemos, que su entrada en el colegio les significó aprender a pensar libremente. Sieyès se ve obligado por sus parientes a entrar al seminario. Mas ha perdido la fe y sus profesores observan que "debe temerse que sus lecturas particulares lo llevan a aceptar los nuevos principios filosóficos". Grégoire dice que, durante su juventud, se siente "carcomido de dudas por la lectura de las obras que pretenden ser filosóficas" y se apasiona por la lectura "de las obras en favor de la libertad". Condorcet tiene por maestro en el colegio de Navarre a un tal presbítero de Kérondon que, como él, será un revolucionario de la primera hora. Al ingresar en el ciclo de filosofía, el futuro convencional Fleury se topa con el "bueno de Aristóteles... rodeado de sus ideas innatas, de categorías y silogismos. Yo buscaba la razón; me di cuenta de que no eran parientes. Después de seis meses decidí abandonar al viejo chocho y dejar que se pasease con su quimera por los espacios imaginarios". El bárbaro estilo de los escribanos y procuradores, con quienes se gana la vida, y su necedad no le resultan más aceptables y se consuela con Voltaire, Rousseau, La Fontaine, que oculta bajo su almohada. En cuanto a Brissot, el relato de sus años en el colegio de Chartres no encierra más que una larga lamentación: "Al pensar en esos siete años consecutivos consagrados a perfeccionarme únicamente en el arte de hacer composiciones, traducciones y malos versos latinos, ¡cómo añoro no haber caído bajo la férula de alguna persona instruida!... Todos mis pensamientos eran reminiscencias. De manera que mis amplificaciones no eran más que una taracea de autores diferentes... Interiormente me avergonzaba de mí mismo." Cuando se enfrenta con la lógica, a pesar de que se esfuerza por brillar y lo logra, no tiene sino desdén hacia esa "jerigonza" y ese "fárrago". Hasta aquí su fe cristiana había resistido una fe vigorosa e ingenua que lo lleva a atribuir sus éxitos a la protección de la Virgen. Pero su amigo Guillard, gran

lector y lector de Diderot y de Rousseau, y la *Profession de foi du vicaire savoyard* * le hacen "caer la venda de los ojos".

De esa manera se preparaba ya, aún en los colegios rutinarios, la generación revolucionaria. Pero no se trata todavía más que de curiosidades dispersas, de inquietudes recónditas, de sordas fermentaciones. Sólo quince o veinte años más tarde, hacia 1780, el antiguo espíritu de los colegios se verá seriamente amenazado y profesores y alumnos cada vez más numerosos y osados escucharán con avidez los rumores que les llegan de afuera, los llamados victoriosos de la "filosofía".

* Incluida en el libro IV del *Emile* de Rousseau. [T.]

Notas

1. Obra de referencia general: E. Hatin, *Bibliographie historique et critique de la presse périodique française*. París, Didot, 1866.

2. En 1763: 1436 suscriptores y se envían 154 ejemplares a Burdeos, Rennes, Nantes, Toulouse y Amiens.

3. Obras de referencia general: A. Sicard, *Op. cit.* (615, 616). F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*. Tomo VII. *La propagation du français en France jusqu' à la fin du* XVIII^e *siècle* (1510). D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au* XVIII^e *siècle* (1557).

4. En mi *Les Sciences de la nature en France au* XVIII^e *siècle* (1557).

CAPÍTULO VII

Algunos ejemplos

Un abogado de pequeña ciudad. Un escritor. Dos amantes. Una joven. Un escolar

VAMOS a ver cómo esas tendencias generales de la opinión pública, con los matices y variedades de la vida, se reflejan en algunas existencias que conocemos mejor.

A decir verdad no estamos demasiado informados sobre la vida del abogado Béchereau.[1] De él sólo nos queda una pequeña libreta, cuidadosamente redactada, hacia 1750, de memorias inéditas sobre Vierzon y sobre sí mismo. Los pequeños burgueses de provincia no han legado a la posteridad abundantes detalles acerca de su destino. Pero esas memorias bastan para darnos una idea de la vida intelectual de una pequeñísima ciudad hacia 1750. Béchereau vive en Vierzon, que no tiene en ese entonces más de cuatro a cinco mil almas.[2] Pero no se trata de un pueblo perdido. La pequeña ciudad está situada sobre la carretera principal de París a Toulouse, no bien se sale de la triste y malsana Sologne.* Es la etapa obligada después de Orleáns. Las noticias de París llegan directamente. Hay allí un colegio. Las memorias nos permiten saber que Béchereau aprendió en él lo que, hacia 1730, era el programa único de casi todos los colegios: el latín. Pero cuando se sale del colegio y hasta cuando se lo dirige se tienen otros gustos que no es el latín. El señor Chabrolle, director del colegio, enseña a Béchereau las reglas de la versificación francesa, le revela las delicias del *bel-esprit*, el encanto de los epigramas, de las improvisaciones, de los pies forzados. En los intervalos de una clase, un oficio religioso, una procesión, un alegato, los pequeños burgueses se entregan así a las delicias del arte y el ingenio. Béchereau intercambia versos con su amigo Duteil, con el padre Maignac, párroco de Gy, el padre Asse, párroco de Limeux, Mlle. de Saint-Firmin. Es indudable que su poesía nada tiene de filosófica. Se trata de epigramas sobre las ventajas de la escritura, sobre un ramillete de alelíes ofrecido al padre Carré, párroco de Vierzon, *ron-*

* Malsana, porque en ese entonces y hasta no hace muchos años la región se hallaba cubierta de pantanos. [T.]

deaux, pies forzados o intentos más ambiciosos, una *Ode au procureur général*, una *Réponse à un poème satirique*, etcétera. Béchereau es persona muy piadosa y sus mejores amigos intelectuales parecen ser sacerdotes. No ha sido influido por el deísmo y ni siquiera parece sospechar que la fe pueda correr algún peligro. Nada tiene que lo asemeje al abogado parisiense Barbier. Y en esto entraña sin duda la imagen de casi todos los pequeños burgueses de provincia hacia mediados del siglo. Pero al mismo tiempo atestigua que esos pequeños burgueses ya no permanecen encerrados en el ámbito de sus negocios, sus vendimias, sus cofradías, su libro de misa y su Vida de los Santos. Béchereau se interesa por la erudición, como el presidente de Brosses, como Bouhier, como todas las generaciones de la burguesía culta desde un siglo atrás; en sus memorias incluye un capítulo "sobre la religión, la policía y las costumbres de los antiguos galos antes de y durante la permanencia de Julio César en la Galia". Se halla al corriente de muchas cosas. Relee a Despréaux,* sus *Satires*, su *Traité du sublime*, las odas de J.-B. Rousseau, la "elegía de Racine" (?). Más aún, conoce a Voltaire y parece interesarse muy vivamente en sus andanzas. He leído su *Henriade*, que, por lo demás, se ensalzaba en los colegios. Compone un "Epigrama sobre el exilio de Monsieur de Voltaire por haber desagradado a monseñor en el año 1748"; y si bien no es exacto que Voltaire haya sido desterrado en 1748, el epigrama es prueba de que se desea saber qué ha sido de él:

Quoi Voltaire en exil, quoi ce Voltaire
Gagé pour plaire au roi peut au dauphin déplaire!
Va-t-il, comme on le dit, encenser d'autres dieux?
Il n'en est point de bienfaisants comme eux:
C'est qu'Apollon le veut envoyer vers Horace
*Apprendre à mieux garder chez Auguste sa place.***

Incluso en materia de política es seguro que Béchereau siente profundo respeto por los principios y que no experimenta el menor deseo de hacerse el rebelde. Pero, con todo, se ve obligado a advertir que todo no sucede para bien en el mejor de los mundos y que la vida es dura. Sus memorias constituyen sobre todo un curioso testimonio de las repercusiones del sistema de Law a doscientos kilómetros de París: la "vida cara" y duros problemas de existencia para los pequeños propietarios y pequeños rentistas: ¡es preciso pagar a los trabajadores, para las viñas, dieciséis sueldos diarios y ya no diez! Los impuestos son onerosos y Béchereau forma parte no de los que protestan —sin duda no existen—, sino de los que se quejan. Redacta *súplicas* *** en versos dirigidos al prín-

* Boileau. [T.]

** ¡Cómo! ¡Voltaire desterrado! ¡Cómo! ¡ese Voltaire / Pagado para agradar al rey puede desagradar al delfín! / ¿Va, como dicen, a incensar otros dioses? / No hay otros tan bienhechores como ellos: / Es que Apolo desea enviarlo hacia Horacio, / Para que aprenda a mejor guardar su lugar en la casa de Augusto."

*** *Placets.*

cipe de Conti, para que éste obtenga la reducción de las tallas, que ascienden a más de 8.000 libras.

Marmontel nos es tan conocido como Béchereau lo es poco.[3] Nos ha informado abundantemente sobre sí mismo en sus *Mémoires*. No estamos siempre obligados a darles crédito. Tourneux ha probado que los editores de esa publicación póstuma la han modificado en mayor o menor grado. Por otra parte, cuando Marmontel redactó esas memorias había pasado los setenta años de edad; era el marido anciano de una mujer treinta y cuatro años más joven que él; escribía para sus hijos, para darles lecciones de todas las virtudes, aun si no las había practicado; y los consejos de una sabiduría que no concebía a los setenta años del mismo modo como a los cuarenta. Son las memorias no del filósofo, sino del filósofo arrepentido, transformado en sermoneador y empalagoso. Pero las obras y los documentos están ahí, para corregir o interpretar las memorias y permitirnos tener de la vida de Marmontel una imagen muy exacta.

Esa vida, ante todo, constituye un ejemplo muy curioso de lo que podía ser la existencia de quienes pretendían partir de casi nada para llegar a todo, mediante la profesión de hombres de letras. Marmontel es un "hijo del pueblo". Su padre era sastre en la pequeña ciudad de Bort, en la región de Limousin. En esa provincia la gente no era rica. Y el padre de Marmontel debía alimentar "un enjambre de hijos", su mujer, tres hermanas de su madre y la hermana de su mujer. Así pues, se vivía sobre la base de orden, de economía, de frugalidad, de las legumbres, las frutas y la miel del propio huerto, de los cereales, el aceite y las castañas de una pequeña granja; tejían el cáñamo que habían cultivado y la lana de la majada. En el seno de todo esto no resultaba cómodo hallar el dinero necesario para ir al colegio. Fue, sin embargo; en Mauriac. Pero la instrucción era allí barata; se podía encontrar alojamiento por veinticinco sueldos por mes, limpieza y fuego incluidos. La alimentación consistía en aquello que los padres enviaban para la semana: un pan de centeno, un queso, un trozo de tocino, dos o tres libras de carne vacuna, una docena de manzanas. Al extremo que Marmontel no costaba a los suyos más de cuatro a cinco luises * por año. Pero el modesto colegio de Mauriac no podía llevar muy lejos. El padre hubiera deseado que las cosas quedaran allí y hacer de su hijo un comerciante. Pero el hijo tenía ambiciones que comenzaban por el colegio de Clermont. Allí se dirigió, pues, pero sin dinero. Como se mostró alumno brillante, los padres jesuitas pensaron que podía llegar a ser uno de los suyos y le encomendaron la tarea de "pasante de estudios"; doce escolares a cuatro francos por mes cada uno, ello alcanzaba a cuarenta y ocho libras, es decir, una fortuna. Marmontel no se hizo jesuita. Prosiguió su ascenso escolar hasta llegar al colegio de Toulouse, a donde llegó como becario: el alojamiento y doscientas libras por año, que bas-

* Moneda de oro equivalente a 24 libras. [T.]

taban. Después de lo cual, provisto de todos sus triunfos escolares y de cincuenta escudos,* partió hacia París. El precio de una traducción de *La boucle de cheveux enlevée,* doscientas noventa libras, más los cincuenta escudos le permitieron vivir (alojamiento: nueve francos mensuales; comidas: dieciocho sueldos diarios) hasta obtener el primer premio académico. Después de lo cual vivió como los hombres de letras sagaces y prudentes: premios académicos, pensiones, obsequios, utilidades del *Mercure,* derechos de autor, hospitalidad de los mecenas; hasta logró economizar y enriquecerse.

Durante esos años de colegio no pensaba en absoluto llegar a ser un "filósofo". Era piadoso, juzgaba muy saludable la confesión mensual y brillaba en la filosofía de la Escuela. Pero no ignoraba que para lograr el éxito se necesitaban apoyos y amigos. Los más poderosos, los únicos poderosos eran los filósofos y los amigos ricos de los filósofos. Desde los días del colegio de Toulouse había hecho la corte a Voltaire, quien apreciaba mucho los cumplidos de los jóvenes. Prosiguió por esa vía y muy pronto, pocos años después de su llegada a París, se había arrojado de lleno en lo que Saint-Preux** llama "el torrente", el torrente del mundo y de la filosofía. Está estrechamente relacionado con Helvétius, Rousseau, Diderot, d'Alembert y los otros. Conversa en el café Procope; es uno de los asiduos concurrentes a los "salones" de Helvétius y de Holbach; se pasea por las Tullerías con d'Alembert, Raynal, Helvétius. Y el piadoso colegial se convierte sin lugar a dudas en un incrédulo y un deísta. Si hemos de creer a Mme. Suard, tuvo que volver a aprender, para oficiar de padrino, el Padrenuestro y el Credo y no supo decir a qué parroquia pertenecía. Es posible que Mme. Suard exagere o aun que invente. Pero no ha inventado lo que Marmontel confiesa en sus *Mémoires,* lo que demasiados contemporáneos especifican ni lo que dicen ciertas obras de sus cuarenta años. Vivió para amores ardientes y sensuales, para todos los placeres que la religión consideraba merecedores de la condenación eterna. Sus devociones eran aquellas que tan desagradablemente ha comentado en la *Neuvaine de Cythère,* es decir, que había llegado a la religión de Voltaire o de Helvétius.

Sólo que esa indiferencia religiosa era o más prudente o mucho menos combativa. No le desagradaba tratar con miramientos simultáneamente a los filósofos y a la gente piadosa. Conversaciones y vida de filósofo, pero obras inofensivas. Hasta llega a ensalzar con abundancia en el *Mercure* obras muy piadosas y dirigidas contra la filosofía, con tal que no hablen mal, personalmente, de los filósofos. Al extremo de que, a medida que irá envejeciendo y retornando sin duda sinceramente a la fe de su juventud, no tendrá nada de que abjurar; al escribir en alabanza del cristianismo las *Leçons d'un père à ses enfants sur la métaphysique,* no tendrá que disculparse de sus osadías o irreverencia pasadas. Sin duda algunos devotos habían denunciado y condenado sus novelas "filosóficas", *Bélisaire*

* Cada escudo valía 3 libras. [T.]

** Uno de los principales personajes de *La Nouvelle Héloïse.* [T.]

y *Les Incas*. Un capítulo de *Bélisaire* y toda la novela *Les Incas* están escritos para denunciar violentamente el "fanatismo" y la intolerancia y para enseñar al Dios bueno contra el Dios "vengador" y el Dios "envidioso". Nada de infierno, al menos para quienes son de buena voluntad; nada de *droit du glaive* * contra los herejes. Los príncipes no tienen el derecho de ayudar a la Iglesia en su tarea prestándole su fuerza y sus castigos. "No se iluminan los espíritus con la llama de las hogueras." Los sacerdotes que las encienden son "lobos devoradores". Ese elogio de la tolerancia, sobre todo la violencia en esa crítica del fanatismo parecieron a la Iglesia muy impertinentes. El arzobispo y los doctores de la Sorbona deliberaron largo tiempo sobre ello. Se citó a Marmontel. Este resistió firmemente sobre todos los puntos. Y *Bélisaire* fue censurado en las formas. Pero la censura sólo logró cubrir de ridículo a la Sorbona. Antes de ella, dice Marmontel, se habían vendido nueve mil ejemplares de la novela; se vendieron cuarenta mil no bien apareció la censura. Turgot hizo aparecer las *Trente-sept vérités opposées aux trente-sept impiétés de Bélisaire*, donde defendiendo la tesis exactamente opuesta de las proposiciones condenadas por la Sorbona y partiendo del axioma lógico de que si de dos proposiciones contradictorias una de ellas es falsa, la otra tiene que ser necesariamente verdadera, obligaba a la Sorbona a concluir que "hay que guardarse muy bien de salvar a todo el mundo; es de todo punto conveniente que haya muchos réprobos"; que "cuando hombres envidiosos, arrogantes, melancólicos lo representan [a Dios] colérico y violento como ellos y le atribuyen sus vicios, hacen muy bien; y se carece de toda razón al no ver en El sino aquello que se debe imitar: es un error escandaloso y criminal". Con anterioridad a 1789 hubo por lo menos cinco ediciones aisladas de *Bélisaire*. Vale decir que, a partir de 1767, combatir la intolerancia, exigir la tolerancia civil no entrañaba ya atrevimiento, ni siquiera "filosofía". Significaba emplear el lenguaje de la equidad, del sentido común y, como Marmontel lo pretenderá en sus memorias, defender los verdaderos intereses de la piedad.

En materia política, Marmontel es todavía mucho más prudente que en los temas religiosos. Y esta vez su actitud es absolutamente sincera. Sentirá horror por todas las violencias de la Revolución; y su indignación es tan fuerte, que los editores de las memorias la atenuarán. Jamás discute sobre los principios de gobierno y se atiene vagamente a la idea de Montesquieu que un buen gobierno es aquel que —como la monarquía francesa— es lógico consigo mismo. No obstante ser hijo de un muy humilde plebeyo, jamás soñó con la igualdad política. Al escribir acerca de *Les grands* hará el elogio de la organización de la aristocracia dentro de la monarquía francesa. Los progresos que reclama no pueden consistir más que en una lenta y sabia evolución y no en una conmoción. Con todo, ese hombre prudente no se muestra ni ciego ni resignado. Si elude las controversias y los sistemas, con frecuencia echará mano del artificio

* Derecho de juzgar aquellos crímenes que merecen la pena de muerte u otro suplicio. [T.]

de sus *Contes morales* para predicar virtudes sociales y no sólo virtudes de catecismo; soñará con una nobleza rural y patriarcal, con un gobierno que se apiadara de la miseria del pueblo, que consintiera en establecer impuestos equitativos, de los que todos los poderosos participarían proporcionalmente. Al acordarse de sí mismo, de los suyos, de su tierra natal, intentará demostrar, en un *Discours en faveur des paysans du Nord* (1757), que es preciso ligar el campesino a la tierra ayudándolo a poseerla y hacerle olvidar su oscura condición ayudándolo a elevarse. "Que de la reja del arado hasta la cima de los honores el abismo se colme": es decir, que no haya más privilegios de casta; que el hijo del labrador pueda enriquecerse en el comercio; que el hijo del comerciante pueda ingresar a la carrera de las armas y pretender a todos los grados. Nada ama Marmontel más que la paz, el orden y la seguridad; experimenta una profunda inclinación por las formas de la prudencia y del respeto burgueses. Después de haberse mezclado con los filósofos y haberse creído su aliado, los ha dejado bordear los abismos e intentar las cimas, para transitar en cuanto a él, por caminos llanos y descansados. Sin embargo, sin que él se dé siempre cuenta, esas vías, hacia 1770, no son ya lo que eran cincuenta años atrás. En ellas se respira un aire de independencia y libertad. Se acepta recorrerlas como súbdito sumiso, pero ya no como esclavo ciego, agobiado bajo el peso de la "superstición" y resignado a todos los abusos.

Mopinot de la Chapotte es de extracción mucho menos humilde que Marmontel;[4] pero es sin embargo un plebeyo, sin grandes medios de fortuna. Aun cuando haya combatido valientemente y durante largo tiempo, aun cuando sea inteligente y no carezca de apoyos, pasará a retiro con el grado de teniente coronel. Y nadie lo recordaría ya, si no se hubiese conservado y publicado la correspondencia amorosa que mantuvo, al llegar a los cuarenta, con Mme. de ***. De esa dama nada sabemos, como no sea que tenía ya cierta edad, que "no siendo ya linda" era "todavía hermosa" (cosa que, por lo demás, podía escribir, en 1757, una mujer de treinta años), que era inteligente, instruida y bastante aplicada a sus lecturas como para hacer extractos de ellas. Ambos se amaban y, aun antes de *La Nouvelle Héloïse*, como "almas sensibles"; Mme. de *** sobre todo, pues parece más tierna, más vibrante, más atormentada; y la parte más conmovedora de esa correspondencia es sin duda la de las efusiones: "Vería morir amigos y enemigos sin la menor emoción, con tal que lo que amo me fuese conservado... ¿Por qué no me es posible, estrechándoos entre mis brazos, haceros sentir con cuánta vivacidad mi corazón se dirige hacia vos como a su único destino, que os amo, que os adoro, caro placer de mi vida?" Sólo que, a diferencia de Julie y de Saint-Preux, no hay en esos corazones sensibles el menor vestigio de espíritu místico. Manifiestan hacia la religión una indiferencia irónica y hacia la gente piadosa un confesado desprecio: "Se realiza hoy una misión en el *faubourg* Saint-Antoine que ha atraído a todo el pueblo de París; los niños ataviados de religiosos y religiosas deben pasearse en procesión; trataré de descubrir los

motivos secretos de ese desfile; sin duda se trata de un medio inaugurado por los jesuitas para adueñarse de los espíritus... Los misioneros, según suelen hacerlo, han llevado a cabo muchas conversiones y han instruido tan bien a las jóvenes, que aquellos con quienes se casen ya no tendrán nada que enseñarles."

Ni siquiera se limitan a la indiferencia. A la religión y a su moral oponen evidentemente la "filosofía", y una filosofía muy cercana a la de Voltaire, de d'Argens o aun de Diderot. Mopinot se dice "militar filósofo". Es la filosofía la que debe escoltar y sostener sus amores: "Según nuestra costumbre, la filosofía llenará los intervalos, a fin de evitar ese vacío que aniquila a los amantes..." El placer será "tanto más intenso en razón de que el amor y la filosofía le servirán de acicate". Hasta será la filosofía la llamada a justificar la relación. No está de acuerdo con la ley cristiana, pero sí con la de la naturaleza, que tiene más valor. La filosofía de Mopinot está "erigida sobre las ideas de la naturaleza y del hombre de bien". En cuanto a Mme. de *** demuestra con serenidad y absoluta tranquilidad de conciencia que, siendo libre, tiene el derecho de amar sin dar cuentas a nadie. Más aún, ambos han aprendido de los filósofos que lo físico del amor no tiene motivo de preocuparse por las vanas convenciones del pudor. Han aprendido de Diderot o de Crébillon el arte de expresar por medio de discretos circunloquios las cosas más crudas; pero las dicen, y si uno se toma el trabajo de traducir, nos encontramos ciertas veces con confesiones asaz desconcertantes. Digamos, si se quiere, que esos amores filosóficos en los cuales se confunden la razón, la sensibilidad y la sensualidad tuvieron el mismo destino que otras aventuras menos complejas: ofensas, celos, disputas y separación, hacia 1765.

Por otra parte, las cuestiones sentimentales jamás hicieron olvidar a Mopinot los asuntos propios de su oficio y de la guerra, y a Mme. de *** los asuntos políticos. Es posible que estos últimos interesaran con igual intensidad a Mopinot, pues de no ser así su amante no le hubiese escrito con tanta frecuencia y extensión acerca de ellos. Muestra curiosidad por todas las complicadas intrigas que se tejen y destejen sin cesar en la corte y donde se juegan, en inextricable confusión, los destinos de los jansenistas, los jesuitas, los ministerios, los jefes del ejército, la paz y la guerra. Es sin duda monárquica y nada anhela más que la estabilidad de un régimen donde es probable que halle ventajas. Relata el suceso de ese Moriceau de la Motte detenido y ahorcado por expresiones subversivas; y se muestra muy contenta de que el pueblo haya aprobado su suplicio. Pero no cierra los ojos sobre los abusos del régimen, sobre la cruel miseria del pueblo, sobre las amenazas de rebelión. Anota a cada instante el precio del pan, la congoja de los hambrientos, los malos rumores, los furiosos pasquines. Al igual que d'Argenson, y quizá más que él, no cesa de evocar los peores destinos, las conmociones, la revolución: "La miseria se encuentra en su último período... Todo el mundo aguarda una revolución cercana... Se oye decir: 'Si esto continúa, nos veremos sin duda obligados a encontrarle remedio...' Tales palabras se pronuncian abiertamente." Más aún, forma parte de aquellos que no se contentan con gemir

o defender ciegamente el pasado. Posee sin duda ideas propias sobre las reformas necesarias y sobre reformas profundas. Las cartas de amor no constituyen tratados de política y en vano buscaríamos en ellas una exposición sistemática. Pero nos enteran que ha leído, con *La Nouvelle Héloïse* y el *Emile*, el *Contrat social*. Lo admira porque le ha enseñado hasta qué punto "hasta ahora nuestros juicios han sido falsos acerca de los respectivos derechos de los soberanos y de los súbditos". De manera, pues, que esta muy lejos de creer en la monarquía absoluta; concede derechos a los súbditos; y como no los tenían, se ve obligada a pensar que pueden reclamarlos.

Nada indica que haya frecuentado alguna vez los ambientes propiamente filosóficos, como no fuera al pasar. No se tenía por discípula de los filósofos. No aprueba "a Rousseau en todo". Ni ella ni Mopinot experimentaban deseo alguno de entablar una guerra abierta contra la autoridad civil o religiosa. Sin embargo, a partir de 1757, se trata sin duda, tal como lo declaran, de "amantes filósofos", enteramente apartados de la tradición religiosa y que han perdido el respeto ciego o temeroso de la tradición política.

Genoveva de Malboissière, nacida en 1746, pertenece a una familia muy rica.[5] Familia de financieros, ya que su padre ha sido cajero de los subrecaudadores de las *aides* * y los dominios para Amiens, Soissons y Tours. Pero la familia ha dejado la provincia y lleva una vida mundana en el hotel de la calle de Paradis o en los castillos de sus familiares o de los amigos. No frecuenta directamente la alta nobleza, pero está a menudo en contacto con ella en los ambientes mundanos y sobre todo en lo de La Poupelinière. Genoveva no se ocupa de *toilettes* ni de bailes, sino de algo muy diferente: es una joven sabia, comparada con la cual Philaminte, Armande o Bélise no hubieran sido más que ignorantes. Habla y escribe perfectamente el italiano, discretamente el inglés, algún tanto el español; habla alemán, lee corrientemente el latín y aun el griego. Tiene profesores de matemática y el célebre Valmont de Bomare le enseña física e historia natural. Sus lecturas son tan variadas como numerosas: Voltaire, Rousseau, Levesque de Pouilly, Platón, Montesquieu, Buffon, Ariosto, Tasse, Robertson, *Cleveland*, Hume, etcétera. Siente pasión por el teatro y compone, comienza o proyecta unas dieciséis tragedias, comedias, comedias heroicas, etcétera. Todo esto antes de cumplir los veinte años, puesto que muere en 1766. Brilla, además, en los "salones"; esa ciencia juvenil provoca admiración, y cuando muere, la *Correspondance* de Grimm recuerda su gracia y su talento. Pero, a diferencia de las mujeres sabias de Molière, no se muestra ni pedante ni vana. Trabaja y escribe movida por una suerte de inclinación natural, por el placer de aprender y sin creer jamás que constituye una excepción. Lo que ocurre es que no tiene de la vida la misma imagen que Philaminte o Armande. No vive tan sólo para cultivar su espíritu; vive para amar a sus amigas, a las que adora, y para en-

* "Ayudas" o "auxilios". Impuestos y subsidios que se cobraban para subvenir a los gastos del Estado. [T.]

contrar, si ello es posible, como dice, "un marido que viviera junto a ella más como amante que como esposo". Es novelesca, si no ya romántica. Gusta de pasearse y soñar sola por el campo, de mañana, mientras canta el ruiseñor. Se mofa, con feroz ironía, de los matrimonios conforme a las tradiciones, de los matrimonios concertados por las familias: "Un hombre que no conoces, un cabeza loca que solía venir aquí con bastante frecuencia y que no hemos visto desde hace dos años, vino ayer a hacerle una visita a mi madre por el ventanillo del palco de la Opera y le dijo que deseaba hablarle en secreto. Ella se acercó a su cabeza y él le preguntó al oído: '¿Queréis casar a vuestra hija?' —'No'—, le respondió mi madre... ¿No es gracioso, querida, que se hable con tanta ligereza de un acontecimiento que debe decidir la felicidad o la desgracia de la vida? Parecería como si mamá tuviese un cuadro o algún mueble inútil para vender y se le preguntase si deseaba venderlo, porque había surgido un adquirente. ¡Qué vulgares son nuestros jóvenes franceses en general!"

Así pues, será ella quien se encargará de buscar una excepción, un novio que ella ame y que la ame, un marido-amante. Al comienzo no lo logra. Ama o cree amar a su primo Randon de Lucenay. Es un amable joven, pero que se muestra, como ella dice, indolente, alocado, inconstante, capaz a lo sumo de dejarse amar, que está endeudado y quizá comprometido en negocios dudosos. Logra olvidarlo y se enamora de Jean-Louis Dutartre, que tenía su misma edad, honrado, serio y cariñoso. Pero murió de improviso, seis meses antes que ella, y Genoveva sufrió sincera y cruelmente: "Querida, tened piedad de mí, escribidme con entera libertad, lo podéis. ¡Ay! mi madre, mi abuela se sienten tan acongojadas como yo. ¿Quién hubiera podido conocerlo y no amarlo? Querida, el mundo no era digno de él; era demasiado perfecto para el mundo. Digo: *era*, aun cuando todavía existe, pero ya no hay más que la máquina. No espero nada más, a menos que un milagro... pero cuando un milagro es la única esperanza que nos queda... *My dear, t'is done, the unhappy lives no more.*" *

Tan inclinada a aprender y a leer, vinculada a los ambientes que frecuentaban los filósofos y profundamente imbuida de su espíritu, Genoveva se dejó ganar por éste. "Alma sensible", lectora de Rousseau, de quien conocía por lo menos el *Emile*, podía, al menos, dejarse arrastrar hasta la religión del *Vicaire Savoyard*, hasta un deísmo en apariencia respetuoso de los dogmas tradicionales. Tiene como amigo a ese Loiseau de Mauléon que fue uno de los discípulos más fervorosos de Rousseau y que éste amó por la generosidad de sus impulsos. Ahora bien, al menos por instantes, va más lejos que Rousseau, hasta el materialismo de Holbach o de Diderot. No es una discutidora; en sus cartas no se ocupa de teología ni siquiera de filosofía, por lo menos en las cartas a su amiga. Exteriormente sigue fiel a todas las prácticas; va a misa y se confiesa. Pero siente horror por el fanatismo y la intolerancia; se siente transportada de alegría, y la grita, al tener noticia de la rehabilitación de los Calas.** Y basta con una breve

* "Amor mío, todo ha concluido, el desventurado ya no vive." [T.]

** 9 de marzo de 1765. Esa rehabilitación fue la paciente obra de Voltaire. Véanse págs. 88-89. [T.]

frase para revelarnos que nada quedaba en esa niña de dieciocho años, honrada y sensible, de la fe que seguía practicando. El que ella ama acaba de morir: "Al menos, si es verdad que nuestra alma no perece con nosotros, si es posible que la muerte no nos prive de toda sensibilidad, ese Daphnis [Dutartre, que había representado el papel de Daphnis] debe experimentar la más pura felicidad." No observamos aquí la rebeldía del sufrimiento, el desafío de la cólera, sino justamente el estado de duda. Genoveva ha llegado tan lejos, en el camino de la incredulidad, como Voltaire y aun como Diderot.

Duveyrier, nacido en 1753, es hombre de modesta extracción.[6] Su padre era un simple guardia de corps y se había casado con una mujer pobre. Como era hábil y ambicioso y tuvo suerte, logró elevarse hasta los grados de teniente de inválidos, capitán, teniente coronel. Fue caballero de San Luis. Junto con el éxito, adquirió ideas de grandeza: "El acta bautismal de mi hermano mayor era de una plebeyez, de una burguesía enfermante; mi padre la hizo raspar, corregir, inscribir al margen las nobles calificaciones con que decoraba mi cuna, y el buen párroco de Saint-Sauveur consintió en todo." No por ello Duveyrier dejó de tener una infancia sumamente sencilla en el pequeño fuerte de Saint-Vincent, en los Alpes, rodeado de aldeanos que se creían ricos cuando podían "criar un cerdo, algunas gallinas y tres o cuatro casales de palomas". Más tarde se lo preparó para más altos destinos en el pupilaje del señor Prozelle, en Versalles. Allí se pagaban cien escudos por año y se aprendía a leer, a escribir, latín, las cuatro operaciones y nada más. Pero Duveyrier era inteligente; le gustaba leer y devoraba los libros de la pequeña biblioteca y sin duda algunos otros. A los doce años ya había leído *Télémaque*, *Robinson Crusoe*, el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, *Gil Blas*, el *Petit Carême* de Massillon, *Don Quijote*, "todos los buenos teatros" y, sobre todo, el *Siège de Calais*,* que prefería. Todo esto no podía ser sospechoso de filosofismo. Pero la filosofía le llegó por otro conducto, y ya desde su primera comunión.

A los sacerdotes que los preparaban se les ocurrió hacer argumentar a esos niños "los unos contra los otros, sobre los puntos más misteriosos de la religión, sobre los artículos de fe, los atributos de Dios, su unidad, las tres personas que no hacen sino una; sobre la Inmaculada Concepción, la Encarnación del Verbo, las dos naturalezas divinas y humanas; sobre el doble milagro de la Eucaristía, etcétera. Y observad que en esas controversias se mezclaban siempre instrucciones aun más extrañas que los argumentos: instrucciones materiales acerca de la propia práctica del augusto sacramento que íbamos a recibir..." Por supuesto que los sacerdotes soplaban las respuestas. De ello resultó que entrara en juego el amor propio: "Pupilaje contra pupilaje, escuela contra escuela, clase contra clase, pupilos contra externos, sección contra sección, calle contra calle; la sala de conferencias se transformó en una arena a la que descendieron los propios maes-

* Tragedia de Dormont de Belloy, representada en 1770. [T.]

tros representados por sus discípulos... Se inquirieron, se buscaron argumentos por todas partes; se los extrajo de los libros de los sectarios y de los filósofos... De suerte que "el pobre sacerdote soplador de respuestas ya no soplaba más que esta frase u otra análoga: 'La razón humana no ofrece respuesta a ese argumento; se trata de un misterio que la fe adopta sin explicarlo. ¡Hay que adorar y creer! — ¿Y a quién creer? — A Dios, que habla por la boca de sus ministros. — ¿Y quiénes son los ministros de Dios? — Los sacerdotes.'" Más aún, opusieron las muchachas y los muchachos, los muchachos atrevidos y violentos, las muchachas aturdidas y llorosas. Y la empresa acabó en un escándalo. Las maestras se llevaron dignamente a las niñas; y los varones, que quedaron dueños del campo de batalla, abusaron de su victoria: "Saltamos por sobre los bancos, pateamos el suelo, predicamos desde el púlpito, confesamos en el confesonario... jugamos a las escondidas, a las cuatro esquinas, al paso."

Pero el joven Duveyrier había adquirido otra afición que no era la de jugar a las escondidas. Había aprendido a plantearse cuestiones. "El supremo honor para mí no consistió en los argumentos, sino en las respuestas. Resolví llegar a ellas; quise explicar lo que todos me decían era inexplicable. Me arrojé al abismo... Creer en aquello que no entendía me parecía imposible; afirmar que creía sin entender me parecía una vergonzosa y ridícula mentira; la obligación que me imponían era un misterio más impenetrable que todos los demás." Cuando se halló bien sumido en sus reflexiones, fue en busca de luces a su confesor, un cierto presbítero Bal, maniático y violento. El resultado fue que el padre Bal salió del confesonario gritando ante cuatrocientas personas: "¡Fuera, pequeño Lucifer! ¡pequeño Satán! ¡pequeño demonio! Tienes ya un pie en el infierno. No harás tu primera comunión. ¡Vamos, sal de la casa de Dios! Los diablos te esperan en la puerta." Duveyrier hizo sin embargo su primera comunión. Pero los diablos de la filosofía no lo soltaron y lo hundieron en el deísmo: "¿Qué niño asiático de la misma edad y educación estaría dispuesto a creer en la religión de Mahoma o en las metamorfosis de Vishnou o en las arlequinadas de Sammonocodom, si tales maravillas le fueran enseñadas por sacerdotes que, o bien las predicaran con la actitud y la traza de quien no cree en ellas, o bien no emplearan para impresionar o para convencer sino los argumentos de la orden terminante o de la obediencia esclavizada?"

Los enciclopedistas no eran en nada directamente responsables de los primeros progresos de esa incredulidad. Mas la madre de Duveyrier si lo era en cierta medida, quizá sin sospecharlo. También Duveyrier tenía un alma sensible: "¡Oh, madre excelente! ¡mi corazón se agobia y mis ojos se arrasan de lágrimas! Es el homenaje que cada día rindo a tu santa memoria." Cuando dejó a esa madre para ingresar en su primer pupilaje, guardó como un tesoro los dos peines y el cepillo que ella le había entregado. "Los llevaba por todas partes, y cuando podía escaparme y esconderme en algún rincón de la casa o del jardín, me sentía feliz de llorar sobre esos pequeños utensilios que exhalaban el tacto de mi madre." Pues ella le había enseñado una suerte de religión a la Rousseau: "Me llevaba a la iglesia para orar a Dios; nos arrodillábamos juntos, mañana y tarde, en ocasión de

cada acontecimiento feliz o desgraciado para la familia, para el lugar, para el reino y aun para las regiones lejanas... El Dios de mi madre no es el Dios de la cólera, de la venganza y de los eternos tormentos; es el Dios todopoderoso, absolutamente bueno e infinitamente misericordioso"; se hace oír "por la voz de la conciencia, órgano incomprensible del bien y del mal y prueba incontestable de su existencia".

Duveyrier no nos ha dejado, en su "Preámbulo", la historia de sus primeras meditaciones sociales y políticas. Pero sabemos, por una parte, que acogió la Revolución con fervor y desempeñó un papel en ella; por la otra, que fue violentamente antijacobino. No quiere que la historia confunda "los esfuerzos generosos y sensatos de 1789 con los atentados y el caos de 1793". Lo que equivale a decir que fue, y esta vez, sin lugar a duda, después de haberlos leído, discípulo de los Mably, los Raynal y los Condorcet.

Todos estos ejemplos han sido, en cierto sentido, elegidos al azar; conforme al azar que nos han dejado las notas, recuerdos, memorias de unos y no de otros. No se asemejan entre sí; tienen la diversidad de la vida. Con todo, exceptuando a Béchereau, en quien no se observan sino influjos latentes, todos ellos ofrecen rasgos comunes. Todos se muestran ávidos de saber, de instruirse; todos desean no sólo conocer, sino también comprender; todos se niegan a distinguir entre lo que se tiene el derecho de discutir y lo que se acepta ciegamente; conceden a la inteligencia todos los derechos, en todas partes; y tal espíritu crítico los conduce al deísmo o, más aún, por los caminos del materialismo. Por otro lado, ninguno de ellos muestra en su incredulidad un espíritu fanático o ni siquiera proselitista; sólo están contra la intolerancia: aceptan o hasta respetan una religión que, sin apartarse de los dogmas y prácticas tradicionales, se consagrara a predicar sobre todo el amor optimista de la Providencia y la bondad. En materia de política se muestran todavía mudos o sumamente discretos. Tienen o se adivina que tienen conciencia de los abusos, de las iniquidades, de la miseria. Pueden anhelar reformas o correcciones, pero no las reclaman. Con mucha mayor razón no piensan en una revolución sino para temerla. Y esta es la imagen o menos exacta de la opinión pública entre 1750 y 1770.

Notas

1. Obra de referencia general: Béchereau, *Mémoires* (21 *bis*).
2. Béchereau dice 700 fuegos.
3. Obra de referencia general: Marmontel, *Mémoires* (186) y sus *Œuvres* (1303).
4. Obra de referencia general: *Lettres* de Mopinot y de Mme. de *** (357).
5. Obra de referencia general: G. de Malboissière, *Lettres à Adélaïde Méliand* (1761-1766), publicadas por A. de Luppé (351).
6. Obra de referencia general: H. Duveyrier, *Anecdotes historiques*, publicadas por M. Tourneux (95).

TERCERA PARTE

La explotación de la victoria

(1771 circa - 1787)

CAPÍTULO I

Las resistencias de la tradición religiosa y política

Hemos estudiado hasta aquí el desarrollo del espíritu nuevo como si no hubiese hallado más resistencias que la severidad vacilante o indulgente de la autoridad. Es inútil decir que las cosas no ocurrieron así. La filosofía chocaba con otros obstáculos que no eran los de la censura oficial, de la Bastilla o de la prisión de Vincennes. No ha seguido su curso como el de un río apacible, débil riacho que con mayor o menos velocidad va creciendo con infiltraciones, con las aguas de los riachos vecinos, de los afluentes, apenas detenido de tiempo en tiempo por valladares aislados o fáciles de eludir. En la realidad, progresa a través de una región pasivamente hostil que le opone las resistencias de otro modo terribles de tradiciones poderosas y tenaces. Le es preciso luchar, como un río de regiones violentamente agitadas, contra las masas inmóviles y en apariencia inquebrantables de un terreno que se le opone. Esa resistencia jamás vencida es lo que permite comprender todo el porvenir. Hubo sin duda la Revolución, los sacerdotes guillotinados, las abadías devastadas, las iglesias consagradas al culto de la diosa Razón. Pero también hubo el Concordato, la Restauración, el segundo Imperio y esa burguesía acomodada o rica que siguió colmando las iglesias, que siguió siendo fiel a la fe de sus antepasados. El que el espíritu filosófico no haya conquistado sino una parte de la opinión encierra una evidencia que no necesitaría demostración y que permite, en todos los casos, abreviarla. Pero no resulta inútil recalcar la importancia de tales resistencias señalando que se prolongan con energía, no obstante los triunfos de la filosofía, durante los años que preceden a la Revolución.

I. — Resistencias de la tradición religiosa [1]

a) La polémica contra los filósofos. — Fue violenta, encarnizada, paciente. La Iglesia y quienes deseaban defenderla no vieron con desdén o resignación los progresos de la filosofía. Devolvieron golpe por golpe, y con usura. El estudio de Albert Monod enumera unas novecientas obras publicadas, de 1715 a 1789, para la defensa del cristianismo. Van creciendo en número

a medida que la lucha se hace más ardorosa y más peligrosa; aparecen, por ejemplo; cerca de noventa, tan sólo en 1770. Los contraataques se multiplican cuando la filosofía intenta una ofensiva más atrevida. Ya se trate de las *Moeurs* de Toussaint, de las *Pensées philosophiques* de Diderot, del *Esprit* de Helvétius, del *Emile* de Rousseau, etcétera, cinco, diez refutaciones se suceden, sin contar las que se encuentran en las obras de carácter más general. Por un periódico que es "filósofo" o favorable a los filósofos hay por lo menos tres que les son francamente hostiles.

Esos defensores de la Iglesia no sólo dan muestras de poseer piedad y buena voluntad; también tienen talento o, lo que para nosotros es lo mismo, se les atribuye talento. Está Fréron, el autor de la *Année littéraire*, que es en verdad un periodista inteligente y la mayor parte de las veces mesurado y prudente; Fréron, a quien los filósofos detestan y persiguen, contra quien hasta logran a veces alzar las autoridades, precisamente porque es inteligente y porque tiene éxito; con su diario gana por lo menos veinte mil libras, es decir, lo necesario para andar en carroza y tener mesa franca. Está Palissot, un personaje harto equívoco o bastante incierto que, hacia 1778, acabará reconciliándose con la filosofía, pero cuya comedia los *Philosophes* (1760) encierra un ataque directo y violento contra Diderot, Helvétius y Rousseau y que obtuvo un gran éxito. Más tarde estará Mme. de Genlis, quien escribirá *La Religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie* (1787), Necker que publicará *De l'importance des opinions religieuses* (1788). Otros conocidos hombres de letras, sin participar directamente en la lucha, no ocultan su animosidad contra los filósofos. Collé, por ejemplo; y hasta hay algunos que, aun cuando no son creyentes, no quieren que se ataque la fe. Es el caso del presidente Hénault, quien protesta contra los libros impíos de Voltaire: "Ya se ha dado al traste con todos los deberes de la sociedad, con la armonía del Universo"; o de Colardeau: "Imagino que más vale respetar los prejuicios útiles, suponiendo que en este bajo mundo todo no sea más que convención humana, cosa que estoy muy lejos de pensar."

Sin duda Palissot, Fréron, Mme. de Genlis, Collé o Necker no son gran cosa comparados con Voltaire, Diderot o Rousseau. El abogado Moreau, los presbíteros Feller, Gérard o Barruel son mucho menos aún; y hasta es posible creer que no poseían ningún talento. Pero publicaron obras que tuvieron un éxito muy grande y duradero. Al lado de las *Lettres philosophiques*, del poema *Sur la religion naturelle*, del *Christianisme dévoilé*, de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, se dispuso, merced a ellos, de unas especies de manuales de la contrafilosofía, de las obras conocidas, de lectura fácil, de apariencia vigorosa y divertida que podían producir la ilusión de reducir a nada las impiedades de los filósofos. Si bien no todos los creyentes o los indecisos se tomaron el trabajo de leerlos, todo el mundo sabía que estaban allí; y hasta sobrevivieron durante largo tiempo, al igual que los libros de los filósofos, a las fiebres pasajeras de las polémicas. Eran sobre todo *Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs* del abogado Moreau (1757, por lo menos tres ediciones hasta 1789); las obras del presbítero Bergier, el *Déisme réfuté par lui-même* (1765, siete ediciones);

Certitude des preuves du christianisme (1767, cinco ediciones); *Apologie de la religion chrétienne* (1769, cuatro ediciones); del presbítero Mayeul Chaudon, el *Dictionnaire antiphilosophique* (1767, siete ediciones); del presbítero Guénée, *Lettres de quelques juifs portugais* (1769, cinco ediciones); de dom N. Jamin, *Pensées théologiques* (1769, cinco ediciones); el *Catéchisme philosophique* del jesuita Feller (1773, por lo menos tres ediciones hasta 1789, muchas ediciones en el siglo XIX hasta 1825); el *Comte de Valmont ou les égarements de la raison,* del presbítero Gérard (1774, por lo menos seis ediciones hasta 1784); las *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* del presbítero Barruel (1781, por lo menos cinco ediciones sucesivamente aumentadas hasta 1788, tres ediciones hasta 1830), etcétera, etcétera.

No sólo tales defensores de la Iglesia son numerosos y algunos alcanzan la celebridad, sino que saben decir lo que hace falta para combatir con armas iguales. Durante mucho tiempo la batalla entre la fe y el librepensamiento ha sido de carácter teológico y racionalista. Se oponían argumentos a los argumentos, textos a los textos; se entablaban interminables disputas para demostrar que los argumentos no estaban en las formas o que los textos habían sido mal interpretados. De esas polémicas de teólogos y de eruditos el lector común, no obstante su buena voluntad, no entendía nada o casi nada. La fuerza de los filósofos residía en que hablaban de hechos, sentido común, razón común y no razón razonante y escolástica; después de razón práctica y razón irónica; y después de sentimiento y de razones del corazón. Quisieron poner de su parte a los burlones, también a las almas sentimentales. Al discutir acerca de la sustancia y el accidente, la premisa mayor y la menor, la polémica católica estaba con toda seguridad vencida de antemano. Lo comprendió así bastante pronto y renunció, en sus mejores obras o, al menos, en aquellas que fueron más leídas, a disertar sobre la gracia eficaz y la potencia próxima, sobre San Pablo y sobre Santo Tomás. Muy presto, incluso, renunció a la violencia. Sabemos que tenía de su parte a la ley, a la Sorbona, al Parlamento, a la prisión, e incluso a las galeras y a la horca. Pero ésta era precisamente una razón para que las simpatías se inclinaran hacia quienes sólo tenían consigo su pluma y su valor. Hasta cerca de 1760 la polémica católica cede todavía a la tentación de abusar del derecho de injuriar y de llamar sobre la cabeza de sus adversarios los rayos de la autoridad. Soret, por ejemplo, escribe en su *Essai sur les moeurs* (1756): "Se cuelga a los ladrones, se enrueda a los asesinos, ¿de dónde proviene que no se enruede al autor de un libro impío?" El pacífico Bastide, en su *Choses comme on doit les voir* (1756), denuncia a los ídolos filosóficos como "criminales" y el no menos pacífico *Mercure de France* inserta un *Avis utile* para advertir que los pretendidos filósofos son "cobardes, malvados" y "arrojan su veneno por detrás". Pero muy pronto se renuncia a esas manifestaciones de cólera que corren el riesgo de no encontrar ya ningún eco. Se intenta buscar armas en otra parte y justamente allí donde los filósofos las tomaban.

En un comienzo se recurre, como Rousseau, a las certidumbres del "corazón" y al "sentimiento". La *Profession de foi du Vicaire savoyard*

había desencadenado explosiones de furor. Los furores se calmaron. Se olvidó todo aquello que en la religión de Rousseau se oponía a ciertos dogmas, para sólo recordar sus impulsos hacia Dios y su espiritualismo ardoroso y patético. Contra la indiferencia escéptica y las negaciones materialistas, restauraba verdaderamente una religión cuyas aspiraciones podían confundirse con las aspiraciones cristianas. Muy presto tuvo discípulos que ya no eran exactamente cristianos y otros que pretendían seguir siéndolo. A esas almas fatigadas de las inacabables disputas dogmáticas, ávidas de amar y de creer, se llegó muy pronto a hablarles con el lenguaje que podía impresionarlos. Se les mostraron las bellezas de la religión, sus consolaciones, sus éxtasis; se alegaron las pruebas del corazón. Albert Monod y Pierre-Maurice Masson han realizado de excelente manera la historia de esa apologética "sensible". A partir de 1764, el padre Fidèle publicaba un *Chrétien par le sentiment*. Su título podría constituir el subtítulo de un buen número de obras apologéticas y de una gran cantidad de sermones. Y el del presbítero Lamourette, *Les délices de la religión*, podría servirles de título corriente. *Le comte de Valmont ou les égarements de la raison*, del presbítero Gérard se halla particularmente imbuido del espíritu de Rousseau y es el corazón el que vuelve a colocar en la buena senda a esa razón extraviada.

Pero no sólo existían almas sensibles y discípulos conscientes o inconscientes de Rousseau. La burla seguía estando muy de moda; *Candide* tenía tantos lectores como *La Nouvelle Héloïse*. Lo que constituía la fuerza de las razones de Voltaire residía, tanto como en su lógica, en el espíritu que las animaba. El hermano Pediculoso y el reverendo padre Lescarbotier * no podían tener razón, aun antes de haberlos oído, no bien la gente se había reído de sus nombres. El arma de la ironía ha sido la de un buen número de filósofos; Voltaire, Morellet, Bordes, el propio Diderot o Turgot la utilizaron de muy buen grado. Es preciso recordar que sus adversarios intentaron constantemente darla vuelta contra ellos. La palabra *cacouac*, para designar a los filósofos, conoció una suerte de éxito. Se publica, después de *Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs, Catéchisme et décisions de cas de conscience à l'usage des Cacouacs, Discours du patriarche des Cacouacs pour la réception d'un nouveau disciple*. Y si bien en ellos el ingenio aparece mediocre, se trata sin duda de libelos que pertenecen a la tradición de Thémiseul de Saint-Hyacinthe, de Swift, de Voltaire: "Los cacouacs no son salvajes; poseen mucha agudeza de ingenio, urbanidad, conocimientos, amor por las artes; y hasta poseen en alto grado el arte de los encantamientos. Su origen, según ellos, se remonta hasta los Titanes que quisieron escalar el Cielo. Mas, como los hijos saben siempre más que sus padres, los cacouacs sostienen hoy día que sus antepasados eran unos visionarios y que cometieron la mayor de las locuras, no al querer combatir contra los dioses, sino al suponer que existían." El *Catéchisme philosophique* de Feller está lleno de gravedad, pero las *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* del presbítero Barruel tienen la pretensión de

* Algo así como "el escarabajero", de *escarbot*: escarabajo. [T.]

bromear. Se trata de cartas de la baronesa, del caballero, de un provincial y que prodigan las ironías, los sarcasmos y las parodias: "*La génesis moderna o bien la verdadera historia, física, cronológica de todas las montañas, de todos los volcanes, de todos los valles, de las llanuras y de los mares extraída de los registros del control general de la naturaleza y del arte de verificar las fechas y las eras de los seres; todo ello exactamente verificado en los lugares mismos en que esas cosas ocurrieron*... Capítulo tercero. Nacimiento de las ostras... 1. Los siglos sin años y sin meses siguen trascurriendo. 2. El océano no era todavía más que agua dulce; la mitad de las antiguas conchas levantaba montañas de mármol en medio de un día continuado, del lado del sol. 3. Y la otra mitad construida por debajo en medio de una noche oscura..."

Si se pretendía instruir agradando era todavía más seguro imitar a Voltaire, es decir deslizar la instrucción en la diversión, escribir cuentos antifilosóficos del mismo modo como él escribía cuentos filosóficos. No se dejó de hacerlo así y aquéllos fueron tan numerosos como éstos. Sobre ocho confesadas imitaciones de *Candide*, cuatro hay que son hostiles a la filosofía. Thorel de Campigneulles escribe *Cléon ou le petit maître esprit-fort* para burlarse con nosotros de los librepensadores: "Día 10. El presbítero de *** me ha venido a visitar; se hizo el gracioso a costa del marqués de ***, nuestro amigo. Pretende que está retirado y que tiene miedo del infierno. No existe el infierno, me dijo. Si el que nos ha creado es un dios, no nos hará eternamente desgraciados; si hemos sido producidos, como las plantas, por un juego de la naturaleza, entraremos en la nada como ellas, después de disolverse las partes orgánicas que constituyen nuestro ser... Día 13. Me encontré en casa de la anciana baronesa con dos hombres mal vestidos que, por su mirada hosca, su trato huraño, su aspecto macilento, reconocí sin esfuerzo como filósofos. Estamos necesitados de un poco de filosofía, nosotros que nos adornamos con el glorioso título de seres pensantes." El *Empire des Zaziris sur les humains ou la Zazirocratie* de Tiphaigne (1761), habla de un imperio de donde se ha desterrado el materialismo y la "heterodoxia": "El primer día en que apareció la obra del *Esprit* (pues lo recuerdo muy bien) se vio de repente agitado por relámpagos y por vientos; se trataba de los espíritus elementales que se reían a más no poder al enterarse de que nuestra alma no consiste más que en la configuración de nuestras manos y que la más pura virtud no tenía más móvil que un sórdido interés." Aun cuando Dubois-Fontanelle se haya visto perseguido por la filosofía de su *Ericie*, escribió sus *Aventures philosophiques* para burlarse de la filosofía, de los sistemas de Montesquieu, de Rousseau y de Diderot. A los cuentos que se burlan de ellos con la sonrisa o el sarcasmo, habría que añadir aquellos que los condenan con severidad o derramando sobre ellos el llanto de la virtud indignada.

b) Los que no eran gente de letras: nobleza y clero. — Esa gente de devoción, esos moralistas, esos cuentistas se sentían en efecto apoyados por una opinión muy fuerte; y no sólo por una opinión general y difusa, sino por la opinión de los poderosos. Los grandes señores, y aun los grandes

de la Iglesia, abiertamente filósofos o que lo eran sin expresarlo, fueron muchos. Sin embargo, estamos muy lejos de poder asegurar que fueron los más. Las memorias, correspondencias y documentos de toda índole nos han dejado preferentemente el recuerdo de aquellos que se mostraban más audaces y más singulares, puesto que se repara en los seres extravagantes y se olvida a los mediocres. Pero la gente mediocre existe; y, más aún, son mediocres sólo porque forman el grupo más numeroso. La alta nobleza, profundamente aquejada por la afición al lujo y a los placeres, por las necesidades de dinero, con frecuencia ha ostentado o practicado el escepticismo. Mas, aun entre ella, ¡cuánta gente fiel a la fe de sus antepasados! Para convencernos de ello basta con leer las memorias del duque de Croy, del príncipe de Montbarey, del marqués de Saint-Chamans, las cartas de la marquesa de Créqui, etcétera... El duque de Croy conserva todas las tradiciones católicas y monárquicas. El príncipe de Montbarey es enemigo de Voltaire, de Rousseau y de toda la "secta"; denuncia el "veneno" de su moral. Mme. de Montbarey, que era piadosa, se vuelve beata y llega hasta a renunciar a los espectáculos. El duque de Penthièvre comulga cada ocho días. El marqués de Castellane practica una rígida devoción. Conocida es la devoción del rey Estanislao, a pesar de su benevolencia para con los filósofos. El conde de la Ferronays tiene una juventud mística y se compra un pequeño cilicio. La marquesa de Créqui posee "un alma naturalmente cristiana". Y podría igualmente nombrarse a los d'Aguesseau, a los Marsan, los d'Aiguillon, de Roquefort, de Montyon, etcétera. La nobleza provinciana, con mucha mayor razón, hace gala a veces de una devoción minuciosa. Es la de los castellanos que nos pintan las memorias de Talleyrand, del conde de Montgaillard, del conde de Montlosier, etcétera. En la región de Quercy, Besombes de Saint-Géniez escribe *Les sentiments d'une âme pénitente revenue des erreurs de la philosophie moderne.* En la de Lauraguais, Montgaillard se ve precisado a soportar los "catecismos" de todos aquellos que lo rodean.

La alta jerarquía eclesiástica combate sin piedad ni reposo contra todo lo que amenace la fe. Sus severidades, sin lugar a dudas, no son siempre muy sinceras. Con excesiva frecuencia se era obispo o presbítero con elevados beneficios simplemente porque se trataba de una carrera lucrativa para gente bien nacida. Pero, en general, esa jerarquía eclesiástica contribuye a la lucha con demasiadas energías y obstinaciones como para no estar convencida. Las asambleas del clero exigen sin cesar las más severas medidas contra los malos libros, y ello no por la forma, sino de manera imperiosa; exigen, para consentir en dar el dinero, el "don gratuito",* garantías y actos. Todavía en 1785 se reclama la prisión perpetua para quienes hayan sido condenados tres veces. En 1770 los obispos reunidos en París publican un *Avertissement sur les dangers de l'incrédulité* que fue enviado a todas las diócesis. El obispo de Toul lo hace leer en las iglesias durante tres domingos consecutivos. A las indulgencias del Jubileo se añaden oraciones "por enmienda honorable de las injurias inferidas a la religión en los es-

* Contribución voluntaria que el clero hacía al rey. [T.]

critos impíos y escandalosos que se difunden contra los principios de la fe y de las costumbres". En la venta de la biblioteca de un canónigo de Cambrai, el arzobispo compra la *Histoire des deux Indes* de Raynal. Se produce un pequeño escándalo, pero el arzobispo sólo ha comprado para hacer quemar de inmediato la obra impía. Los filósofos, los "salones", los cafés y toda clase de gente podían muy bien reírse de las censuras de la Sorbona. Si la Sorbona recomenzaba era porque se hallaba apoyada no sólo por sus convicciones, sino por todas las Facultades del reino. Cuando condena el *Eloge du chancelier de l'Hôpital* del presbítero Rémy, la *Histoire des deux Indes* de Raynal, los *Principes de morale* de Mably, recibe y conserva en sus archivos innumerables cartas de felicitación de los obispos y de las Facultades de teología (hay hasta setenta y siete documentos).

c) La burguesía y el pueblo. — Hubo muchos burgueses "filósofos" sin saberlo; ya lo veremos. Pero sabemos igualmente que muchos de entre ellos aborrecieron o ignoraron a los filósofos, o bien que los leyeron sin que su fe se viera de ningún modo menoscabada. Los diarios de Narbonne, comisario de policía de Versalles, de Hardy, librero de París, de J.-N. Moreau, historiógrafo de Francia, nos traen sucesivamente abundantes testimonios de ello. La burguesía provinciana se muestra, como es natural, mucho más cerrada a los progresos de la impiedad. Piadosas, estrictamente piadosas las familias de Joubert y de Carnot. En casa de los parientes del conde Mollien, si no se es beato, se es piadoso, fiel a las "opiniones recibidas". J.-F. Nicolas, librero en Nancy, en la primera mitad del siglo, anota con la más grande piedad los jubileos, procesiones y acontecimientos religiosos. J.-M. Monnier, hacia 1780, se "confirma en esa respetable religión de sus antepasados". Gauthier, de Brécy, hacia la misma época, le canta sus verdades a los "filósofos impíos" y a las "doctrinas novadoras". Poseemos abundantes testimonios todavía más directos: son los de los "libros de familia", diarios personales, meras notas sin pretensiones literarias, cuyos redactores jamás pensaron que la posteridad los leería. Se los ha encontrado en todas las provincias, y nueve veces sobre diez, por lo menos, dan prueba de la más fuerte y tranquila piedad. Abundosos detalles, a veces, nos prueban que sus autores no son ignorantes, que muestran curiosidades intelectuales. F.-J. Le Clerc compra un Montaigne en la subasta del vicario de Molliens. J.-C. Mercier, de Mamirolle, se interesa en la historia de su tiempo y de su ciudad. L. Boutry, de Alenzón, lee a Lemaître de Claville y a La Bruyère; pero sus curiosidades jamás lograron turbar su muy viva piedad. Tamisier, antiguo quincallero de Marsella compra también libros, hacia 1775, pero sólo se trata de libros piadosos, entre los que se cuenta *Le Comte de Valmont* del presbítero Gérard. Su testamento prescribe que sus funerales deberán ser acompañados por seis cofradías piadosas y por la Obra de la Propagación de la Fe, de la que forma parte. A esos testimonios habría que añadir el de docenas de libros de familia, diarios personales y memorias. Poco importan las fechas en que se los redactó o las provincias en que vivían sus autores. Desde 1715 hasta la Revolución, de Flandes hasta el Limousin, de la Turena a la Provenza, anotan con respeto las

ceremonias piadosas, los sacramentos, los exámenes de conciencia y toda suerte de devociones.

Estamos mucho peor informados sobre el pueblo, porque la gente de condición humilde no llevaban ni siquiera un libro de familia y con frecuencia, por lo demás, ni siquiera sabían escribir. Pero los testimonios indirectos bastan para probarnos que, a pesar de las excepciones, a las que hemos de referirnos, la enorme mayoría de la gente del pueblo sigue practicando su religión. En vísperas de la Revolución todavía se empadrona a los habitantes de una parroquia por el número de las comuniones pascuales. En la parroquia de Ruillé-le-Gravelais (Mayenne) el cura párroco se queja; es porque, en 1776, hay todavía tres o cuatro personas que no se han presentado al jubileo. Hacia 1762, en Doué, en la provincia de Anjou, todo el mundo asiste más o menos regularmente a las vísperas; por lo demás, para 3.500 habitantes hay 26 sacerdotes. Igualmente intensa se muestra la piedad en Valence, hacia 1760, en Vasseny (Soissonnais), hacia fines del antiguo régimen. En Autun, al menos al promediar el siglo, no se observa ningún vestigio de "filosofismo"; la gente asiste regularmente a misa, a las vísperas, a las procesiones. En la *Vie de mon père*, Restif de La Bretonne nos ha dejado una descripción indudablemente fiel de la vida en casa de un campesino acomodado; la religión y las lecturas piadosas ocupan en ella un importante lugar. Por otra parte, casi todos los diarios personales y memorias, toda suerte de documentos nos señalan qué lugar ocupaban en la vida provinciana las cofradías, procesiones, jubileos y misiones de toda clase. Aún hacia 1780 las cofradías "hormiguean" en el Languedoc y en Provenza; el quincallero de Marsella, del que hemos hablado más arriba, es miembro de seis cofradías. Incluso en los jubileos de 1774 o 1779 se observa una afluencia y un fervor extremos. Para no dar más que un ejemplo, en Abbeville, en 1776, se realiza una misión de cinco semanas. Para reemplazar la cruz mutilada en 1765 (pretexto para la condena de La Barre*) treinta y seis hombres del pueblo llevan un Cristo sobre unas angarillas; la mayor parte de ellos van vestidos de negro, con una servilleta blanca colocada a modo de chal sobre los hombros, los cabellos en desorden, las piernas y los pies desnudos, con una corona de espinas sobre la cabeza. Marchan escoltados por soldados y burgueses armados, precedidos por tambores y trompetas. Uno de los criados del obispo de Amiens quema las obras de Rousseau, de Voltaire y de Raynal. Todos estos testimonios directos confirman abundantemente los testimonios generales de Rutlidge, de un anónimo inglés, de Norvins, los cuales comprueban, hacia el fin del antiguo régimen, que, a pesar de alguna afectación de escepticismo, la fe sigue siendo todavía sólida, que está intacta en el pueblo y que si bien la incredulidad se ha extendido en París, desaparece a medida que uno se aleja de ella.

Un ejemplo característico de esa religión escrupulosa nos lo proporciona la querella del teatro.[2] Como es sabido, la doctrina de la Iglesia

* Pariente político de d'Ormesson, víctima de una flagrante arbitrariedad judicial. Apelada la sentencia ante el Parlamento de París sólo se logró que fuera decapitado antes de llevarlo a la hoguera. Voltaire intentó en vano obtener su rehabilitación. Esta sólo se logró el 25 de brumario del año II. [T.]

condenaba rigurosamente todos los espectáculos y excomulgaba a los comediantes. Desde la época de Bossuet y el caso del padre Caffaro * la polémica entre los adversarios y los partidarios del teatro había proseguido con violencia. Bourquin y Mlle. Moffat la han estudiado en detalle y han revisado más de doscientos tratados, artículos, capítulos y discusiones de toda clase en que se enfrentan los censores austeros y los defensores del teatro. Podría creerse que se trata sobre todo de una querella teórica, de un tema caro a la gente de letras, a los teólogos y a los rigoristas, porque se prestaba a magníficas y apasionantes controversias. En realidad, más la Iglesia se obstina, más se ve arrollada por las costumbres. El gusto por el teatro se vuelve una pasión, un frenesí que van ganando irresistiblemente las más lejanas provincias. Se construyen y organizan teatros estables; se instalan compañías permanentes en por lo menos una veintena de ciudades que hasta ese entonces no han conocido más que locales improvisados y compañías de paso. Tanto en provincia como en París está de moda representar comedias en su casa. Con todo, no se debe incurrir en el error de creer que la Iglesia predicaba en el desierto. Quedan almas lo bastante dóciles como para tener el teatro por un pecado grave y la profesión de cómico por un crimen. Hasta cabe citar con precisión acerca de este punto el excelente estudio de Mlle. Moffat. Esta autora nos recuerda que François de Neufchâteau, poeta talentoso y abogado, fue borrado de la orden, en 1771, porque se había casado con la muy honesta sobrina del ilustre actor Fréville, y que a causa de ello su joven esposa murió de pesar; que cuando Dazincourt quiso hacerse actor, toda su familia consternada le suplicó que no se deshonrase. Pero hay otros testimonios. En 1744, es cierto, y en Nantes, el cuerpo de un cómico, muerto sin confesión, es arrojado al foso de la ciudad. Chabanon, en su juventud, hacia 1750, cree que asistir a los espectáculos constituye un crimen. Más tarde, desde 1760 hasta la Revolución, el párroco de Pithiviers maldice a Colardeau, su sobrino, porque ha hecho aceptar una obra en la Comédie Française; Mme. Cavaignac se niega a leer a Corneille, Racine y Molière; la tía de Tilly considera a Corneille y a Racine como envenenadores de almas; Mme. Milscent cree que asistir a la representación de una comedia entraña un "gran pecado". Cuando Leprince, de Ardenay, parte en viaje de bodas a París, los padres les hacen prometer que no irán ni a la Comédie ni a l'Opéra. Van, sin embargo, pero con remordimientos. En 1769, la madre de un tal Velaine, acongojada de verlo comediante, se vuelve loca y se arroja por la ventana. En Lyón, en 1782, el padre Hyacinthe atrae mucho público por sus predicaciones contra el teatro. Aun gentes que se dicen filósofos condenan severamente el teatro, tales como Beaurieu y Roucher.

Por último, se observa cómo sobreviven hasta fines del siglo las formas más ingenuas y más groseras de la religión. En 1752, en París, se propagan por sus calles los pueriles milagros de una estatua de la Virgen. En 1756, en la región del Vendômois, se exorcisa a las orugas. Seguin, abo-

* En 1694. Era un clérigo teatino que hizo la apología del teatro. Bossuet lo atacó y entabló con él una fuerte polémica. [T.]

gado del parlamento de Lyón, cuenta que un tal Bourdel se ha vendido al diablo y ha profanado tres hostias; éstas se han transformado en tres niños ensangrentados, y Bourdel, hundido en la tierra hasta la cintura, arde con todos los fuegos del infierno. "Llegan de todas partes para verlo." Ese castigo ocurre en 1736, pero las memorias de Seguin van hasta 1770 y no mudan de tono. Sigue habiendo poseídos (el príncipe de Ligne ha visto uno en Morghem, cerca de Gante) y convulsionarios, todos los años, en la Sainte-Chapelle, el día de Jueves Santo, por lo menos hasta 1780. En 1784, en París, se utilizan, para curarse, unos papeles que llevan el nombre del bienaventurado Labre. La misión de Abbeville, en 1776, a la que ya nos hemos referido, enardece de tal modo los ánimos, que, quince días después que hubo llegado a su fin, el pueblo se reúne cada tarde en procesión, sin el clero, escoltado por burgueses armados y recorre la ciudad cantando el *Parce Domine*; se hace preciso que las autoridades prohíban tales manifestaciones. Se podrían multiplicar los ejemplos, devociones pueriles y bulliciosas, innumerables peregrinaciones, reliquias y estatuas que pasean para evitar las calamidades, que mojan en el agua para detener las inundaciones, etcétera. Es sin duda cierto que la religión se ve amenazada por todas partes por la filosofía, que ha perdido muchos puestos avanzados y aun posiciones importantes, que es posible prever para ella graves retrocesos y desastres al menos momentáneos; pero todavía es ella la que ocupa la mayor parte del campo de batalla y que concentra a su alrededor las tropas más numerosas.

II. — Resistencias de la tradición política

a) *Los escritores.* — Veremos que, antes de 1788, no hay una docena que sean verdaderamente republicanos y revolucionarios; y éstos son muy oscuros. En cambio hay muchos que piden o sugieren reformas profundas. Pero muchos más no quieren cambiar nada esencial, elogian el pasado y el presente y sólo proponen, en materia de reformas, aquellas que no deben molestar a nadie, si ello es posible. De 1770 a 1787, para mantenernos dentro de los límites de este período, aparecen centenares de obras o de artículos que tratan directa o indirectamente sobre los problemas del gobierno. Pero por uno que muestra un poco de independencia, hay por lo menos tres que protestan con toda sinceridad de su respeto y de su deseo de ser ante todo buenos servidores del amo. Cuando se hojean las *Leçons de morale, de politique et de droit publique, puisées dans l'histoire de notre monarchie...*, publicadas en Versalles en 1773, no asombra verlas estrictamente fieles al espíritu de esa monarquía, puesto que la obra ha sido "redactada por orden y según los puntos de vista del difunto Mons. el Delfín". Pero un buen número de tratados y disertaciones políticas hubieran podido recibir idéntica aprobación oficial. Leamos en el *Dictionnaire social et patriotique* de Lefèvre de Beauvray (1770) el artículo *Democracia*: la condena porque se aproxima más a la anarquía de lo que la monarquía se aproxima al despotismo; el artículo *Libertad*: Lefèvre censura en

ella "ese espíritu de independencia y de libertad que conduce a la subversión de todo orden social"; el artículo *Gran Bretaña*: declara que su pretendida libertad, "si es cierto que existe", ha debido comprarse con demasiados males y crímenes; el artículo *Monarquía*: es la apología de la monarquía francesa. *Les éléments de la politique ou Recherche des vrais principes de l'économie sociale* de Dubuat-Nançay (1773) son hasta tal punto conservadores, que aparecerá una continuación con el título de *Maximes du gouvernement monarchique*. Gin produce *Les vrais principes du gouvernement français* (1777, 3ª edic. 1787); defiende allí "las leyes fundamentales de la monarquía pura", refuta la teoría de la "libertad política o de constitución" de Montesquieu, la del equilibrio de los poderes y se niega a fijar límites al poder monárquico; "el gobierno francés ofrece el modelo de la monarquía más perfecta". Interminable sería la enumeración de las obras igualmente obstinadas en la defensa del pasado o que se limitan a proyectos de reformas puramente administrativas. Más aún, un buen número de obras que se dicen filosóficas no se proponen otra cosa que oponer la sana filosofía a la errónea, es decir, el espíritu de tradición al espíritu de reforma, así: *Le vrai philosophe ou l'usage de la philosophie relativement à la société civile* del presbítero Boncerf (1761), *L'homme éclairé par ses besoins* de Blanchet (1764), el *Code de la raison* del presbítero de Ponçol (1778), la *Philosophie sociale*, del presbítero Durosoy (1783), la *Législation philosophique, politique et morale*, de Picq (1787), etcétera.

Junto a esa gente de sistemas, de sistemas que consolidan la tradición, están quienes, sin tomarse el trabajo de disertar, piensan como ellos y lo dicen abiertamente. Se trata no sólo de los enemigos de los filósofos, Fréron, Palissot, Collé, etcétera, sino incluso de aquellos que los tratan y que no desdeñan recibirlos. Mme. du Deffand acaba por irritarse violentamente contra "nuestros señores y amos los enciclopedistas"; tiene a Turgot por "un necio animal"; ella es quien compone, para ser cantada ante el rey de Suecia, una canción sobre los filósofos:

On appelle aujourd'hui l'excessive licence
Liberté;
On prétend établir, à force d'insolence,
L'Egalité;
Sans concourir au bien prôner la bienfaisance
*Se nomme humanité.**

La duquesa de Choiseul piensa sobre esos puntos del mismo modo que su vieja amiga: "El empleo del ingenio en detrimento del orden público entraña una de las más grandes infamias, puesto que por su naturaleza es la más impunible o la más impune." Los fabricadores de cuentos filosóficos han exhortado, llegado el caso, tanto a la prudencia política como

* "Llaman hoy a la licencia desmedida / Libertad; / Se pretende establecer, a fuerza de insolencia, / La Igualdad; / Sin contribuir al bien predicar la beneficencia / Se llama humanidad."

al respeto de la religión. La traducción francesa de la obra del danés Holberg, *Viaje de Nicolás Klimius* (1753), se mofa de los fabricadores de proyectos políticos y los destierra de un Estado prudente y feliz. Las *Aventures philosophiques* de Dubois-Fontanelle se burlan de sus utopias. *L'Optique ou le Chinois à Memphis* de Guérineau de Saint-Peravi (1763) no cree en los ministros reformadores: "Hizo desaparecer, tal como lo había prometido, los antiguos abusos, pero creó otros nuevos que hicieron que el mal fuera más grande que antes... no se había percatado de que la política sabe sacar partido de tales abusos y hacer que le sean necesarios." Cuando el *Naru, fils de Chinki*, de du Wicquet d'Ordre (1775) es nombrado baile, aprovecha sus ocios para leer, meditar y polemizar con su párroco, quien "al sostener que las limosnas que se le hacían eran de derecho divino, disputaba mucho y no razonaba en absoluto". Pero "más se entregaba a esas lecturas, menos se ocupaba de su mujer, quien se quejaba intensamente de ello, y más se apartaba del camino de la felicidad".

b) La vida. — En esto, por lo demás, como en muchos otros casos, los fabricadores de libros no tendrían más que una importancia relativa, si no se hubiesen visto sostenidos por la vida. Ahora bien, a pesar del caso Calas y del de Sirven, a pesar de Turgot y Malesherbes, a pesar de las reformas o intentos de reformas, la vida prosigue como en el pasado y refleja casi siempre las mismas costumbres, los mismos prejuicios. El rey sigue obrando y hablando como si fuese el representante de Dios. Antes de la muerte de Luis XV el cardenal de La Roche-Aimon transmite a la corte su acto de contrición, pero no se trata de un acto de humildad: "Aun cuando el rey no tiene que dar cuenta de su conducta sino a Dios, siente haber ocasionado escándalo a sus súbditos." Se defienden públicamente las antiguas doctrinas absolutistas. En 1771, el presbítero Dubault, párroco de Epiais, proclama en un sermón que el rey es el dueño de los bienes, las personas y la vida de sus súbditos. En la corte, por más que los grandes señores se apasionen con Voltaire y se burlen de la superstición, es decir, de la religión, su máxima ocupación consiste siempre en hacer la corte, es decir, en intrigar. Para convencerse de ello, basta con leer las memorias del serio duque de Croy. Si desea la cruz de San Luis y una promoción, recomienza a mostrarse "cortesano asiduo y según las formas". Entonces se inicia una interminable enumeración de las visitas, gestiones, presentaciones, cenas, en lo del rey, del primer escudero, del conde d'Argenson, de la marquesa de Pompadour, del mariscal de Sajonia, del arzobispo, de los Pâris, de La Poupelinière. Es preciso asistir a los *levers*,* a las cacerías, intrigar para asistir a una cena en las habitaciones privadas, apoyar a quienes pueden apoyarlo a uno, pagar 5.000 libras por un traje para las bodas del delfín, conquistar un viaje en la carroza del rey y la palmatoria cuando éste se va a acostar. Después de lo cual, no hay promoción. Hay que volver a comenzar, y fracasar una vez más.

* Recepción privada que se llevaba a cabo en la alcoba del rey no bien éste se había levantado; eran dos: el *petit lever* y el *grand lever*; este último se iniciaba no bien el rey había sido peinado y rasurado. [T.]

Como tendremos ocasión de mostrarlo, no cabe duda de que tanto en París como en provincia el prestigio de la nobleza disminuye. Pero los nobles, grandes y pequeños, no dejan por ello, mientras no hayan caído en una oscura miseria, de ostentar las mismas pretensiones y la misma arrogancia. Los oficiales nobles, principalmente, están siempre dispuestos a sacar la espada contra el burgués desarmado, en la calle o en el teatro, apenas ese burgués no se resigna a dejarse atropellar y escarnecer.[3] En los colegios, aun después de la expulsión de los jesuitas, sucede todavía que los nobles y los plebeyos se vean tratados de muy distinto modo. Por lo demás (y ello no ha cesado desde entonces), es la burguesía la que da el ejemplo de todas las vanidades de casta y que se muestra furiosamente ansiosa de preeminencias. Todas las ceremonias se hallan regladas por un meticuloso protocolo y no hay ciudad, grande o pequeña, donde no estallen a cada instante disputas, pleitos o escándalos, porque los unos quieren pasar antes que los otros. En 1779, por ejemplo, los procuradores de la senescalía de Montbrison pretenden tener la preeminencia sobre los escribanos en las asambleas y ceremonias públicas; los escribanos protestan y la causa llega hasta el Parlamento de París. En Le Mans, la sala de distribución de premios está vedada para el concejo municipal que aspira a honores que no se le quieren conceder: el concejo hace derribar las puertas.

Por último, numerosos documentos atestiguan una estabilidad tal de las costumbres burguesas, que, a pesar de todas las transformaciones, perdura necesariamente un fondo de sencillez, de tradición, de respeto al pasado. Será seguramente una parte de la burguesía la que deseará la reunión de los Estados generales, la que exigirá una reforma del Estado, pero no una conmoción, porque es profundamente hostil a todo cuanto cambie la vida y las costumbres de los antepasados. Hemos dado ya ejemplos de ello. Podríamos multiplicarlos. Así el diario personal de J. Joubert, de Saint-Yrieix, abogado del parlamento, persona rica o, por lo menos, bastante acomodada (1771-1785); su mujer hace comprar y faenar los cerdos que consumen; él hace tejer su ropa blanca, paga su pan con trigo y a los obreros, en parte, en especie. Las memorias de F.-Y. Besnard nos han dejado un cuadro muy exacto de la vida burguesa de una pequeña ciudad, Doué, en la provincia de Anjou, hacia 1770-1780. La gente se pone o se quita la ropa de verano y de invierno en épocas determinadas. Los vestidos de bodas y de fiesta se transmiten de padres a hijos. Las mujeres de los escribanos, cirujanos y mercaderes no se permiten llevar cintas de colores vivos ni en el peinado (*fontanges*) ni en los bajos del vestido (*falbalas*); con frecuencia, a los cuarenta o cincuenta años, no llevan otro color que no sea el pardo. Todas las familias burguesas comen en la cocina: en el almuerzo, la sopa y el cocido; en la cena, carne asada y ensalada. La vajilla no es de plata, sino de alfarería barnizada. Fonvielle nos da una imagen absolutamente semejante de la vida en pequeñas ciudades del sur, Grasse, Saint-Antoine, hacia 1780. Para distraerse hay algunos bailes y, por desgracia, el juego, pero sobre todo los paseos y las veladas durante las cuales se aparta el orujo de uva. Añadamos, además, a esos goces modestos y hogareños alguna invitación a comer, en que los comensales se regalan y regocijan y, sobre todo,

las ceremonias públicas. Alegres o tristes o simplemente solemnes, poco importa. En la pequeña ciudad ellas representan un verdadero acontecimiento y ocupan en los libros de familia un lugar considerable: procesiones piadosas o municipales, entierros, entradas a la ciudad de obispos, de gobernadores, de grandes personajes o, más modestamente, desfile de cofradías.

Por lo demás, esas antiguas costumbres tienden ciertamente a transformarse en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII. Como ya lo hemos dicho, se produjo una violenta polémica acerca de los beneficios o perjuicios del lujo durante la primera mitad del siglo; pero sólo se trataba de especulaciones de gente de letras; o, por lo menos, era en la vida parisiense donde el problema se planteaba realmente. A partir de 1750 o 1760, por lo contrario, aun en provincia se anhelan otros placeres que no sean las visitas a la esposa del baile o del distribuidor de impuestos* y apartar el orujo de uva. Mi padre, dice Grosley, trabajaba en la cocina durante el invierno: "dos fuegos encendidos en una casa burguesa significaban entonces un lujo desconocido"; nadie jugaba; los únicos placeres los constituían las meriendas, durante el verano en los jardines y durante el invierno en las tabernas. Pero "desde hace treinta o cuarenta años", es decir (hacia 1760), desde 1730, se observa una "revolución" en las costumbres públicas. Hacia la misma fecha, en Autun, las dueñas de casa todavía hilan la lana, aun en la burguesía; todos los años se teje una pieza de género para vestir al padre, a la madre y a los hijos. Pero bruscamente, en 1763, a propósito de la reunión de los Estados generales de Borgoña, se produce un "delirio de lujo". En Thouars, hacia 1765, la gente es muy ignorante; pero se realizan conciertos y hay baile una vez por semana en casa de la madre de Henriette de Monbielle. En Lyón, a partir de 1749, se fundan "sociedades de recreo", la "des Colins et des Catherines", luego la del "Zodiaque", muy inocentes, por lo demás. En Châlons-sur-Marne, lo que es más grave, hace estragos el furor por el juego.

Afición al placer, afición al lujo, ello significaba sin duda necesidad de dinero, avidez, inquietud, aprietos; todo lo que se necesita para hallar más gravosos los impuestos o aun para responsabilizar a la política de los males que uno mismo ha contribuido a crearse. Pero la transformación no es, sin duda, general y no siempre profunda. En todos los casos hay siempre que atravesar un umbral entre los aprietos económicos y la queja, y ese umbral es indudable que la burguesía ha vacilado muy a menudo en cruzarlo. En el centenar de libros de familia que se han publicado o analizado convenientemente, no hay tres que ofrezcan un verdadero interés político, como no sea por casualidad, incluso en el período 1770-1787. Parece que quienes los han escrito lo ignoran todo en materia de política. Sin duda podían pensar en ella y no decirlo, puesto que reservaban tales cuadernos para los nacimientos, primeras comuniones, compras y ventas, etcétera, etcétera. No obstante, muchos de ellos anotan los trabajos, las construccio-

* *Elu*: funcionario electivo (de donde su nombre: "elegido"), encargado de distribuir a cada uno lo que debía pagar en concepto de *taille* (talla) y de *aides* ("ayudas" o "auxilios"). [T.]

nes, las ceremonias, las ejecuciones, los asuntos del culto, el monto de los impuestos, el número de procesos, o aun de saqueos y de tumultos; nada hay sobre los movimientos de opinión, sobre las repercusiones de la política, sobre las preguntas que un hombre mal informado podía plantearse. Con bastante frecuencia, incluso, tenemos la prueba de que el autor del diario personal ostentaba cierta jerarquía, que se trataba de un hombre inteligente, que tenía curiosidades; pero tales curiosidades no se dirigen a la política y sobre todo no a la política filosófica. Seguin, abogado en el parlamento de Lyón, escribe: "Hoy, 5 de enero de 1755, he sabido que dicho cardenal [de Tencin] había tenido que ver con su hermana jacobina y que de ella había tenido un hijo llamado d'Ardinberg"; es todo cuanto parece saber acerca de los enciclopedistas. Leprince d'Ardenay es activo, culto, ávido de instruirse; se interesa en las bellas letras, en la historia y en las ciencias; en 1778 forma parte de la Sociedad literaria y patriótica de Le Mans. Sus memorias son copiosas, pero no es posible encontrar en ellas ni una palabra sobre Montesquieu, Buffon, Voltaire o Rousseau, ni tampoco sobre política. La casa de J.-F. Cavillier, de Boulogne, amigo de Prissot, es el lugar de cita de los *beaux-esprits* de la ciudad. Mas su diario señala el tiempo, las cosechas, las ceremonias religiosas, los hechos menudos, es decir, nada de lo que desearíamos saber sobre lo que pensaba, él o sus compatriotas, acerca de los ministros, los impuestos, las reformas. Algunas veces aparece una nota, pero indica la ignorancia o la indiferencia y no la pasión ni siquiera la atención; y esto sucede incluso en la época de la Revolución. F.-J. Gilbert, de Charentes, es un hombre bien colocado; ha realizado su viaje a París. Pero se limita a escribir, en 1788: "El señor de Brienne ha caído; el señor Nekre [sic] ocupa el cargo"; * y eso es todo cuanto dirá sobre la política. La Revolución no inspira a Lattron más que este comentario: "Durante este año [1789] se realizó en Francia la renovación del Estado; fue una gran perturbación para Francia."

Cuando en algunas ocasiones esas memorias y diarios personales se apartan de su silencio habitual, lo hacen casi siempre para protestar de su respeto, de su fidelidad, de su amor hacia el rey. El diario de Bocquet no tiene bastantes furores para maldecir "al monstruo infernal" Damiens.** Mellier, de Abbeville, se muestra igualmente consternado por el atentado contra "nuestro buen rey"; se lamenta por la expulsión de los jesuitas; aprueba, cierto que débilmente, la ejecución de La Barre: "Dejemos el juicio de su suerte al que es Todopoderoso"; pero manifiesta su aflicción por la muerte de Luis XV: "No hay uno solo de sus súbditos que no lamente su pérdida." Ph. Lamarre, secretario de dom Goujet, benedictino de la abadía de Fontenay, se muestra menos cegado; tiene conciencia muy aguda de los

* Loménie de Brienne: cardenal y ministro de Luis XVI como jefe del Consejo de la hacienda pública. Los "filósofos" lo habían recomendado para ese cargo. Debió retirarse en 1788, derribado por el Parlamento.

Necker: financiero y hombre público. Al caer de Brienne fue nombrado Director general de la hacienda pública con derecho a formar parte del Consejo. [T.]

** El 5 de enero de 1757 hirió muy levemente a Luis XV con un cortaplumas. Después de horribles torturas, murió descuartizado. [T.]

abusos, pero no es al rey a quien acusa: "¡Oh, buen rey [es cierto que se trata de Luis XVI]! ¡Si pudiérais ver todas las injusticias con que se agobia a vuestro pueblo!"

De esa manera se justifican los testimonios generales de los contemporáneos que se erigen en garantes del espíritu monárquico de los franceses: "A esos franceses", escriben en 1749 los venecianos Giovanelli, "les basta con que se les deje la voz suficiente para gritar ¡Viva el Rey!" En vísperas de la Revolución, L.-S. Mercier y el viajero inglés Moore parecen creer que los franceses no han cambiado: "París ha demostrado siempre la mayor indiferencia acerca de su posición política... Los parisienses parecen haber adivinado instintivamente que un débil mayor grado de libertad no merece la pena de adquirirse al precio de una continuidad de reflexiones y esfuerzos." Moore señala la docilidad de la burguesía y del pueblo, poco inclinados a protestar contra la opresión de los grandes, "considerados en este reino como situados por encima de las leyes". En los cuadernos del Tercer Estado son constantes las protestas de devoción y fidelidad para con el rey.

Todo esto será preciso no olvidarlo cuando sigamos los rápidos progresos de la indiferencia religiosa y de la inquietud política, aun en la burguesía, aun en las provincias. Son esos progresos los que explican, si no la Revolución, por lo menos su punto de partida, los Estados generales y su espíritu. Pero si la mayor parte de los súbditos de Luis XVI fueron, al comienzo, más o menos del mismo parecer, es indudable que no tardaron mucho en dejar de serlo. Todos aquellos cuyas opiniones acabamos de evocar se alarmaron, mas luego se recobraron. Y son ellos, junto con otros, quienes nos permiten comprender el Imperio, la Restauración o la monarquía burguesa de Luis Felipe.

Notas

1. Obras de referencia general: A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802* (1555). Pierre-Maurice Masson, *La religión de J.-J. Rousseau* (1551).

2. Obra de referencia general: Mlle. M. Moffat, *La controverse sur la moralité du théâtre après la lettre à d'Alembert* (1553).

3. Véanse ejemplos más adelante, pág. 365.

CAPÍTULO II

La gente de letras

I. — Los patriarcas de la filosofía

Después de 1770 ha concluido el papel directo de los grandes jefes de la filosofía. Todas sus obras esenciales se conocen o se hallan enterradas en sus gavetas. Cuando se inicie la publicación de las *Confessions* de Rousseau, no tendrán ya influencia filosófica. La *Enciclopedia* llega a su término. Las últimas obras de Holbach o de Helvétius no agregan nada esencial a las que ya se conocen. Pero comienza su influjo indirecto; el tiempo señala el valor de su obra y determina su influencia. Ellos mismos logran destacarse más claramente del vulgo; sus nombres y sus personas se imponen a la opinión y se transforman en una suerte de respetado símbolo de la filosofía.

Voltaire se convierte en el rey Voltaire. Debe esta especie de realeza espiritual tanto a su vida como a sus escritos. Hasta la época de su ancianidad en Ferney, con frecuencia se discutía o se despreciaba al hombre, aun cuando se admirara al escritor. Mas la vida del poderoso señor de Ferney impone casi siempre silencio, aun a los más malevolentes. Es poderosamente rico, y esto se sabe: cerca de 200.000 libras de renta. Y también se sabe que esta fortuna, al igual que su inteligencia, la emplea de manera generosa. Es el defensor de Calas, de los Sirven, de La Barre y de algunos otros; el protector y bienhechor de todos cuantos viven en sus tierras, a las que atrae y a los que se esfuerza por enriquecer, y de toda la comarca que lo rodea. Para la opinión pública, es quien permite que la filosofía pase de la especulación a la práctica, el defensor de los débiles, el reparador de los abusos. Ferney se convierte en una suerte de peregrinaje de moda en el cual se encuentran y desfilan los grandes de este mundo, la gente de letras, los burgueses, una juventud entusiasta: el mariscal de Richelieu, el Elector palatino, el duque de Würtemberg, el duque de Villars, d'Alembert, Turgot, Morellet, Boufflers, Mme. Suard, Chabanon, los ingleses Sherlock y Moore, etcétera, y visitantes oscuros que solicitan el honor de entrar y divisarlo. Podría dudarse del alcance y la fuerza de ese prestigio, si su regreso a París en 1778 y los múltiples documentos que nos lo relatan no ofrecieran prueba evidente de ello. Durante el trayecto, en Bourg, en

Dijón, la muchedumbre se apretuja para verlo; en París los recaudadores de impuestos municipales se deshacen en cortesías. Se rivaliza por traspasar las puertas del hotel del marqués de Villette, donde se hospeda. Su recepción en la Academia, la representación de *Irène* en la Comédie Française se vuelven apoteóticas. El rey Voltaire se convierte en el dios Voltaire. Y no sólo para la gente principal o la burguesía culta, sino para todos. Cuando sale, la multitud va tras su carruaje; al respecto puede darse crédito no sólo a su secretario Wagnière o a Grimm, que son amigos suyos, sino también al príncipe de Ségur, a las *Mémoires* de Bachaumont, que no están enceguecidas por el amor a los filósofos o a Mme. du Deffand, que nos los quiere: "El pueblo, que lo llama el hombre de los Calas, lo sigue por las calles... No es consideración lo que inspira actualmente; es un culto que se cree deberle." Las autoridades dejan hacer; la Iglesia intenta convertirlo *in extremis* y negarle una sepultura. Vanos esfuerzos. Voltaire muerto entra con estrépito en la gloria y en una gloria filosófica.

La gloria de Rousseau fue desde luego muy distinta de la de Voltaire. Cuando regresó a París, en 1770, pareció al comienzo querer llevar la vida de un hombre a la moda. Frecuenta los cafés, las cenas, los "salones"; lo impulsa sin duda el deseo de combatir contra los enemigos que su imaginación le sigue forjando; realiza muchas lecturas, fragmentarias, de las *Confessions*. Mas no era posible lograr ninguna victoria contra sus propias quimeras; no se combate con las nubes. Por otra parte las autoridades se alarman, instigadas por aquellos a quienes Jean-Jacques ataca en las *Confessions*. Durante un tiempo, en su desvarío, intenta obtener de Dios y de la posteridad la justicia que sus contemporáneos le niegan. Escribe los *Dialogues*; quiere depositarlos sobre el altar mayor de Notre-Dame. Luego se confiesa vencido, y renuncia. Sin duda ayudado de manera solapada por Teresa,* se entrega a una vida voluntariamente pequeña y oscura; la gente lo olvida. Sigue recibiendo algunas visitas de curiosos, de discípulos jóvenes y obstinados; pero vive realmente en el retiro propio de un pequeño burgués, sin otro amigo verdadero que Bernardin de Saint-Pierre. En 1778 acepta la hospitalidad que le ofrece el marqués de Girardin en su parque de Ermenonville. Allí muere al cabo de dos meses.

Pero si se olvidaba al hombre, no se habían olvidado sus obras.[1] De 1770 a 1778, por ejemplo, hay una decena de ediciones (o falsificaciones) de *La Nouvelle Héloïse*, seis ediciones (o falsificaciones) de las obras completas. Se lo lee por lo menos tanto como a Voltaire. Y, en cierto sentido, su muerte lo exalta por encima de Voltaire. Voltaire muere en su lecho, en una casa de París, como todo el mundo, asediado de manera algo ridícula por buenos eclesiásticos que se consumen en el santo celo de convertirlo y se jactan de haberlo logrado. Rousseau muere bruscamente, en una especie de soledad cuya sencillez se asemeja a la grandeza. Lo entierran como un poeta, como un profeta, en ese parque de Ermenonville que los contempo-

* Teresa Lavasseur, joven lencera con quien Rousseau, en 1749, se instala en un pequeño departamento de París. De ella tuvo cinco hijos, todos entregados a la casa de expósitos. [T.]

ráneos ven como el refugio del ensueño y la felicidad; duerme en la isla de álamos, acunado por el ruido del viento entre las hojas; en torno de la isla y del estanque rodeado de bosquecillos profundos se hallan la ruina "casi irreconocible" del templo del amor, el altar del ensueño, el templo "sin concluir" de la filosofía, la casa rústica del *Petit Clarens*, las soledades del "Desierto" y la cabaña en la cual se detenía Jean-Jacques; todo aquello que hoy puede hacer sonreír, pero que para los contemporáneos eran las "delicias del sentimiento", el "tesoro de las almas sensibles" y hasta "la voz de alma y de la verdad". Se rivaliza, desde entonces, para ir a embriagarse de recuerdos, de éxtasis, de entusiasmo y de "filosofía". En 1780, "la mitad de Francia se ha trasladado ya a Ermenonville para visitar la pequeña isla que se le ha consagrado; los amigos de sus costumbres y de su doctrina renuevan incluso cada año ese pequeño viaje filosófico". Para colmo de gloria, ese mismo año "la propia reina y todos los príncipes y princesas de la corte se trasladan allí" y esta ilustre familia permanece más de una hora en la isla de los álamos. Cuando en 1783 también Gabriel Brizard realiza su "peregrinación", no transcurre un día sin que vea llegar siete u ocho peregrinos para llevar su homenaje a la tumba; al punto que se hace necesario restringir las autorizaciones. Pero "valerosos ingleses" "se han arrojado a las olas para tocar la tierra sagrada". El maestro de escuela de la aldea, Nicolás Harlet, pudo formar toda una colección con los versos de entusiasmo y de amor grabados en el tronco de los árboles; un desconocido se suicida a orillas del lago para morir junto a Jean-Jacques. La publicación de la primera parte de las *Confessions* y la de las *Rêveries*, en 1782, mantienen el estrépito de la gloria y los rumores de la moda en torno al nombre de Rousseau, gracias a la curiosidad, la admiración y el escándalo que provocan. En pocas palabras, si bien P. P. Plan cosechó unas cuarenta páginas sobre Rousseau en los periódicos de la época, de 1770 a 1777, reunió más de ciento cincuenta de 1778 a 1789.

Admiradores y discípulos le pedían evidentemente una filosofía distinta a la de Voltaire. La de éste era la razón razonante y crítica, un escepticismo irónico atemperado por el gusto de la actividad útil y aun bienhechora; no pretendía revelar los secretos del mundo; se limitaba a combatir a quienes pretendían poseerlos y explotarlos en su propio beneficio; se contentaba con ideas limitadas aplicables de manera inmediata a la vida de este bajo mundo. Los discípulos de Rousseau, por lo contrario, le pedían entusiasmo, grandes esperanzas, una suerte de religión a la vez divina y humana. Para convencerse de ello basta con leer el relato que de su viaje nos dejó el peregrino Gabriel Brizard: "Entre los homenajes que se me encargó llevar al pie de tu urna santa, ¡Oh Rousseau!, no olvidaré lo que me dijo la amable Fanny: '¡Oh, amigo mío!, vas a besar las cenizas de ese gran hombre. ¡Ay! ¡murió convencido de que tenía tantos enemigos! Dile que estaba equivocado, que todos lo aman, que la más tierna mitad del universo idolatra su persona y sus escritos.'" Brizard escribe en los zuecos que había llevado Rousseau: "G. Brizard honró su nombre consagrándolo en el sencillo calzado del hombre que sólo marcha por los senderos de la virtud." "Miércoles por la mañana. Segundo día. La isla de

Jean-Jacques me atormenta: el sueño huye de mis párpados. Me siento agitado como la sacerdotisa de Apolo al aproximarse el Dios... Cuarto día... Hago que mis cuadernos y mis lápices toquen la tumba; los paseo sobre todos sus lados, como si una piedra fría pudiera comunicar algún calor a mis pobres escritos..." No es muy seguro que toda esta exaltación sea sincera y Brizard, que es un hombre de letras, tal vez escribe en el estilo de moda y con el propósito de agradar. Sin embargo, no publicó su peregrinaje y docenas de discípulos de Jean-Jacques han manifestado idénticos fervores. Tales fervores no tienen, si se quiere, nada de revolucionarios. Los "senderos de la virtud", las embriagueces del sentimiento, el estilo "que quema el papel" no deciden por sí mismos entre cristianos, deístas o ateos, entre partidarios de la monarquía absoluta y partidarios de una constitución. Hacia 1780 tendían incluso a inspirar el desdén por las sutilezas críticas y las discusiones abstractas, la teología, la erudición, la economía política y aun por toda política razonadora. La verdad se hallaba en los impulsos del corazón. Y no se observa que entre 1770 y 1787 el *Contrat Social* y los escritos de discusión política de Jean-Jacques (las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* y las *Lettres à M. Buttafoco sur la législation de la Corse*, que no concuerdan en absoluto con el *Contrat*) hayan adquirido una verdadera importancia en la opinión pública. Trátase de obras en las cuales no se reconoce a Rousseau, el Rousseau amado, el Rousseau que conmueve; y, por lo general, parece ignorárselas.

No obstante, esta influencia de Rousseau ha contribuido de todos modos a preparar, sin que nadie lo sospechara, una suerte de espíritu revolucionario. Ante todo porque alimentó el espíritu de exaltación y de entusiasmo; no se hace una revolución sin correr riesgos; se los acepta porque el sufrimiento y la cólera enceguecen, pero también, como ocurrió en el caso de la Revolución, porque se está ebrio de esperanzas y hasta de espíritu de sacrificio. Al mismo tiempo Rousseau enseñaba, ardientemente, el optimismo humanitario. Sombrío, atormentado o resignado por lo que a sí mismo se refería, estaba lleno de una ingenua confianza en la conciencia y la bondad de los hombres. Le parecía que el ser feliz era cosa muy simple, cuando no se tenía, como él, la mala suerte de verse perseguido por una camarilla holbaquiana. Inspiró esta confianza a todos aquellos que iban a tratar de restituir a Francia y al mundo una felicidad perdida y tan fácil de volver a encontrar. Por último, y puede que sobre todo, Rousseau se convertía en una especie de símbolo, tanto por sus obras como por su vida. Voltaire era justamente el rey Voltaire y el gran señor de Ferney; era poderosamente rico. Si bien era el defensor y el bienhechor de los humildes, se hallaba muy por encima de ellos y no tenía ningún deseo de descender hasta su nivel. Pero Rousseau era el creador de un Saint-Preux plebeyo, de una Julie nacida en una familia noble, pero que sólo sentía odio o indiferencia por todos los privilegios de la jerarquía social y de la fortuna. Siempre había vivido modestamente; habitaba un departamento de muy pequeño burgués; llevaba, o poco menos, la vida de un hombre del pueblo; en Ermenonville, la de un campesino acomodado. La primera parte de las *Confessions* iba a revelar o recordar a innumerables lectores que era hijo

de un relojero, que había sido dependiente, grabador, lacayo, que prácticamente nunca se había preocupado por la fortuna, que casi siempre había desdeñado o ignorado a los poderosos y a los ricos. A toda la gente de humilde condición, a los lectores necesitados, a los oscuros ambiciosos, aparecía pues como uno de los suyos, como el símbolo del genio y la virtud, más grande, por sí solo, que la jerarquía social y el dinero. Con su solo ejemplo proclamaba, junto con la fraternidad, la igualdad.

La gloria de Diderot, comparada con la de Voltaire y de Rousseau, resulta sin duda bastante pálida. Si se exceptúan sus dramas, que nada tienen de filosóficos, ninguna de sus obras obtuvo grandes éxitos. Por otra parte, después de 1770 lleva una vida más retirada. Publica únicamente el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, que no pasó inadvertido (tuvo dos ediciones) pero que no es una obra maestra y no apasionó a la opinión. El propio Diderot no es un mundano. Es huésped asiduo del barón de Holbach, pero casi no se lo ve en los demás "salones" filosóficos. Lleva una vida un tanto despreocupada y bohemia, muy querido por sus amigos, pero sin hacer jamás el menor esfuerzo por medrar y cuidar su reputación. Se publican dos ediciones de sus obras (en 1772 y 1773); no interviene para nada en ellas, puesto que deja insertar obras de Morelly, Morellet, Coyer, etcétera. Nadie ignora, empero, que es el verdadero autor de la *Enciclopedia*, y la *Enciclopedia* es una obra ilustre. Cuando se le dio fin, en 1772, se imprimieron, en el extranjero o en París, seis falsificaciones; en 1782 se inicia una refundición que hace de ella una obra casi enteramente nueva y aun más vasta, la *Encyclopédie méthodique*. Se sabe, pues de ello se ocupan las gacetas, que Catalina la Grande le ha comprado a Diderot su biblioteca, y a un precio muy elevado; que éste, hijo de un cuchillero, ha sido durante varios meses huésped y amigo de esa emperatriz. De suerte que, sea como fuere, es "el célebre Monsieur Diderot". Y esta celebridad tiene un sentido. Atestigua la gloria de la *Enciclopedia*, cuya filosofía es sabia y prudente; pero prueba también la difusión, al menos relativa, de las audaces doctrinas del materialismo. Entre quienes las enseñaron, Morelly es oscuro y al barón de Holbach no se lo conoce como escritor: no existen veinte personas en condiciones de saber que es el autor del *Système de la nature*. En cambio, bajo el nombre de Diderot aparecen, en las ediciones de las *Œuvres*, tanto las *Pensées philosophiques* y la Plegaria materialista con que terminan, como el *Code de la nature* de Morelly. Medio siglo antes casi todo el mundo hubiera condenado semejantes obras al desprecio y al horror de los lectores; veinte años antes hubieran ocasionado a Diderot muchos inconvenientes, como ocurrió por otra parte con las *Pensées*. En 1772 o 1773, y con mucha mayor razón en los años subsiguientes, no le impiden ser el "célebre Monsieur Diderot"; y hasta es probable que contribuyan a esa celebridad.

II. — Los nuevos campeones

Por grande que sea la gloria de los antepasados, no hunde en las sombras a todos los que intentan seguir sus huellas. Si carecen de genio, si incluso, como ocurre muy a menudo, no poseen talento, tienen la ventaja de ser más jóvenes, de ser nuevos y, hasta por su propia mediocridad de adaptarse más cabalmente al gusto de las nuevas generaciones. Los Mably, los Delisle de Sales, los Raynal y aun los L. S. Mercier hicieron mucho ruido, y a veces hasta estrépito, en torno de la filosofía.

Mably no es joven (nació tres años antes que Rousseau); ya en 1760 no es un desconocido; ha sido secretario del cardenal de Tencin y publicado cierta cantidad de obras que no pasaron inadvertidas. Pero sus obras esenciales, y las que en realidad cimentan su reputación, aparecen después de 1760 y sobre todo después de 1770 (*Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*, 1763; *Observations sur l'histoire de France*, 1765; *Doutes proposés aux philosophes économistes*, 1768; *De la legislation ou Principes des lois*, 1776; *De la manière d'écrire l'histoire*, 1783; *Principes de morale et Observations sur le gouvernement et les Etats-Unis d'Amérique*, 1784, etcétera). Desde su primera obra, en 1740, y a través de su prolongada carrera, las ideas de Mably han evolucionado y a veces se han contradicho. Pero al menos se mantuvo fiel a un ideal, el de las repúblicas antiguas o, más bien, el de ciertos momentos de ciertas repúblicas antiguas. Para que una sociedad sea feliz, es preciso que sea justa; para ser justa, debe ser virtuosa, con una virtud vigilante y hasta rígida; es necesario que todos los placeres y aun todos los intereses del individuo se sacrifiquen en aras del interés general y que la grandeza y la paz del Estado constituyan el único goce del ciudadano. El ideal es Esparta, el "prodigio" que durante "seiscientos años" fue la república de Licurgo, o, al menos, si no es posible llegar tan lejos, la Atenas de Solón, la Roma de Catón el Antiguo. Siempre, cuando se trata de saber cuáles son las mejores leyes, Mably se ve tentado a volverse hacia "Platón, Aristóteles, Jenofonte, Tucídides, Cicerón, Tácito, Plutarco, etcétera". Su sueño es un sueño de Ciudad antigua, sobria, dura, igualitaria.

Sabe, sin embargo, que sólo se trata de un sueño, y le cuesta renunciar a él. Está convencido, como Rousseau, de que la propiedad individual engendra inevitablemente la excesiva riqueza de unos y la miseria cruel de otros. "La desigualdad de las fortunas y de las condiciones descompone al hombre, por así decirlo, y altera los sentimientos naturales de su corazón." Y no puede dejar de volver la mirada hacia los pueblos en los cuales los bienes son comunes, en la Florida, junto a las orillas del Ohio o del Mississipi, entre los cuáqueros dunkars o dumplers. Cuanto menos, envidia a los pueblos pobres y que anhelan seguir siéndolo, que tienen a la sencillez por una de las fuerzas esenciales del Estado: la Georgia norteamericana, Suiza, Suecia. Es con estas virtudes de sencillez e igualdad como es posible defender el bien esencial de los ciudadanos: la libertad. La libertad es un

derecho natural, el más sagrado y el más fecundo: "La igualdad debe producir todos los bienes, porque une a los hombres, exalta su alma y los predispone para sentimientos recíprocos de benevolencia y amistad." Mably detesta todo lo que sea despotismo, autoridad sin consentimiento y sin control; se muestra adversario del "despotismo legal" de los fisiócratas y hasta adversario, y violento, de esa Constitución inglesa que no es más que una apariencia de libertad, puesto que otorga al rey, el poder ejecutivo, derechos que el poder legislativo no puede ni discutir ni vigilar y que, en caso de conflicto, lo condenan anticipadamente a la derrota. Mably desea pues un Estado en el que el poder ejecutivo se halle siempre subordinado al poder legislativo, en el que éste se encuentre en manos de representantes libremente elegidos por ciudadanos con igualdad de derechos y, dentro de lo posible, con igualdad de bienes. Los hombres, para defender esta sagrada libertad, pueden recurrir a todos los medios, incluso a la rebelión: "Considerar siempre la guerra civil como una injusticia... constituye la doctrina más contraria a las buenas costumbres y al bien público... Elegid entre una revolución y la esclavitud."

He ahí el programa de quienes, a partir de 1789, eligieron la revolución por miedo de la esclavitud. Y sin embargo, hasta 1789, Mably nunca se comportó como un revolucionario. Mientras se encarcelaba al inofensivo Delisle de Sales y se amenazaba al charlatán y hueco de Raynal con todos los rayos del Estado, Mably no sólo seguía escribiendo tranquilamente, sino que casi todas sus obras se publicaban sin trabas y hasta con aprobación de la censura y privilegio del rey.[2] Recibía una pensión de 2.800 libras. Ocurre que las doctrinas de Mably, audaces en sus principios, se hallaban atemperadas en su desarrollo por toda clase de reservas y prudencias. Mably no es "filósofo"; se aparta de los Voltaire, los Diderot, los Holbach en un punto esencial: respeta la religión; no que la defienda o haga profesión de creer en ella; considera que los cultos y los dogmas son indiferentes en sí mismos; sus *Principes de morale* chocan a veces directamente con el catolicismo; pero desea un culto y dogmas y está convencido de que la mejor religión para Francia es la que "se ha recibido"; censura a los filósofos por destruir un principio necesario de orden y de virtud. Ahora bien, las autoridades perseguían a los adversarios de la religión con mucho más encarnizamiento que a los razonadores políticos, mientras éstos se limitaran a razonamientos generales. Además, Mably anhela un Estado libre y un Estado virtuoso; mas está profundamente convencido de que en las sociedades modernas y en la sociedad francesa el pueblo es del todo incapaz de libertad y de virtud. Abandonado a sí mismo, sólo puede naufragar en la anarquía y la violencia de las pasiones desatadas. Es un "montón de hombres necios, estúpidos, ridículos y furiosos". "Democracia pura, gobierno excelente con buenas costumbres, pero detestable con las nuestras..." Hoy es preciso considerar la propiedad "como el fundamento del orden, de la paz y de la seguridad pública". El legislador deberá adoptar todo género de "precauciones" con el objeto de "preparar a los ciudadanos de un Estado corrompido para que se aproximen a los fines de la naturaleza". Es decir que, si Mably concibe reformas de índole revolucionaria, las relega a un

porvenir indeterminado; y sus miras no van más allá de los Estados generales, elecciones con sufragio limitado, representantes atentamente vigilados para no caer en la demagogia: una especie de monarquía de julio, filosófica y burguesa. Por todas esas razones la obra de Mably ha parecido relativamente prudente y mesurada. Sus obras más leídas antes de la Revolución son, por otra parte, las más inofensivas. El tratado más audaz sobre *Les droits et les devoirs du Citoyen* no aparece hasta 1789, después de su muerte. No obstante la sólida reputación de que gozaba, es la Revolución la que lo descubre, al olvidar la sabiduría práctica para exaltar la audacia de los principios. Las primeras ediciones colectivas de las *Œuvres* datan de 1789, 1792, 1793, etcétera.

Delisle de Sales, por lo contrario, conquista su mayor reputación antes de la Revolución. Su *Philosophie de la nature ou traité de morale pour le genre humain, tiré de la philosophie* tuvo cinco o seis ediciones de 1770 a 1789, ediciones lujosas adornadas con muy hermosos grabados y que son prueba de un éxito muy grande. Obra abultada, compuesta por tres a siete volúmenes, pero obra hueca, que sólo podía preparar la religión revolucionaria y no la Revolución misma. Tal como lo indica su título, Delisle de Sales pretende reformar las costumbres y no, por lo menos directamente, las instituciones políticas. Su enemigo no es el despotismo ni, con mucha mayor razón, la monarquía razonable, sino la "superstición" y el "fanatismo". Enjuicia copiosa y violentamente a los sacerdotes ávidos, violentos y trapaceros, a las credulidades y terrores que éstos explotan: profecías, milagros, infierno. Pretende sustituir ese culto corrompido y mendaz con un culto "nacional", "razonable", "depurado". Para depurarlo se fundará, sobre la filosofía y la naturaleza, un teísmo humanitario henchido de optimismo y de sensibilidad. "Enseño a los ricos que su interés no consiste en aplastar el mundo. Demuestro al indigente que la opulencia consiste en restringir el círculo de sus necesidades. Triplico las cadenas venturosas que ligan al padre con sus hijos y a la esposa con el esposo." Enseña o pretende enseñar muchas otras cosas, pero que se reducen todas a la alegría de llevar las felices cadenas del amor, la ternura, la bondad, la beneficencia. Para que Francia y la humanidad sean dichosas, bastará con cambiar el catecismo por un catecismo humanitario en el cual los sacerdotes, que no serán sino filósofos ciudadanos, enseñarán las delicias de una razón llena de unción, las sabidurías de una beneficencia bendecidora. En un principio tales sabidurías habían pasado más o menos inadvertidas, pero en 1775 se pensó en condenar la obra y luego en encarcelar al autor. "La voz del fanatismo", dice Métra, "convocó una asamblea de los ministros de su furor", es decir, los jueces del Châtelet. Delisle, condenado al destierro y a la confiscación de sus bienes, apareció simultáneamente como un mártir. Lo instalaron en el departamento del conserje del Châtelet que se amuebló lujosamente; durante todo el día llegaban visitas y presentes. El Parlamento, intimidado, anuló el proceso y sólo condenó a Delisle de Sales a una amonestación. Esto significaba otorgarle un certificado de gran hombre. Estaba absolutamente convencido de que lo era. Sobre el pedestal de su propia estatua, nos dice Chateaubriand, había inscripto de su mano: "Dios,

el hombre, la naturaleza: él todo lo explicó." Los contemporáneos no distaban mucho de creerlo así.

Al igual que la *Philosophie de la nature*, la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* del presbítero Raynal (1772), es ante todo una historia de los crímenes del fanatismo y de la superstición, una apología de la tolerancia y de la "humanidad".[3] La historia de los establecimientos y del comercio de esos europeos constituye la siniestra descripción de sus desatinos y sus ferocidades y, de modo más particular, de los desatinos y ferocidades de los sacerdotes católicos. El catolicismo no es más que una hábil impostura en la que los tiranos y los devotos han explotado la credulidad de los hombres e inventado milagros, profecías y dogmas para matar, saquear, esclavizar. Sólo existe una religión verdadera: la que revelan la naturaleza y el corazón y que no es sino una ciencia de la felicidad humana basada en la solidaridad y la beneficencia. Esta religión no es ni austera ni tiránica; hace del placer y la alegría un derecho e incluso un deber; sólo enseña, y en caso necesario puede constreñir, a respetar y mirar por la alegría de los demás como por la propia. Toca a los gobiernos inteligentes y justos cortar las uñas a las religiones dogmáticas y fanáticas, difundir "un solo y mismo código moral de religión del que no estaría permitido apartarse y relegar el resto a discusiones indiferentes para el reposo del mundo". Todas esas diatribas, por lo demás, resultaban excesivamente triviales; en ellas se descubren las ideas de Voltaire, de Delisle de Sales, con una violencia más agresiva y una retórica más pomposa, y las propias ideas de Diderot, por la simple razón de que colaboró efectiva y abundantemente en la tercera edición que fue la más rimbombante. Pero en la *Histoire des Indes* encontramos por añadidura ideas o más bien proclamas políticas cuyo tono es sin duda más audaz.

Ante todo, la condena vehemente del despotismo, con ese tono de furor y de rebeldía que no se da ni en Montesquieu ni en Holbach ni en Mably: "¡Pueblos cobardes! ¡pueblos estúpidos! puesto que la continuidad de la opresión no engendra en vosotros ninguna energía, puesto que os limitáis a inútiles lamentos cuando podríais rugir; puesto que se os cuenta por millones y permitís que una docena de niños armados con pequeños palos os manejen a su voluntad, obedeced. Marchad, sin importunarnos con vuestras quejas y, si no sabéis ser libres, sabed al menos ser desdichados." El despotismo "ilustrado" o "legal" no es mejor y conduce inevitablemente al despotismo a secas. Sólo existe un gobierno justo y capaz de ser feliz: el que devuelve al pueblo todos sus derechos, que son todos los derechos. No más autoridad arbitraria, no más privilegios. El pueblo es el único soberano; sólo él puede aceptar el impuesto, establecer las leyes o aun instaurar y suprimir los cultos. En vano los tiranos y los sacerdotes se unen para ahogar ese "espíritu republicano". "La libertad nacerá del seno de la opresión. Se halla en todos los corazones; se transmitirá, por medio de las publicaciones, a las almas esclarecidas y, por medio de la tiranía, al alma del pueblo." Todos los hombres sentirán finalmente, "y el día del despertar

no está lejos; sentirán que la libertad es el primer don del cielo, así como el primer germen de la virtud".

He ahí un programa más definidamente revolucionario que el de Mably. Hasta era, si se quiere, un programa jacobino. Con todo, Raynal, después de haber saludado con entusiasmo los Estados generales, la noche del 4 de agosto, en un "Mensaje" leído en la Asamblea el 31 de mayo de 1791 protestó violentamente contra quienes atacan "los principios conservadores de las propiedades", contra un pueblo que canta "tanto sus crímenes como sus conquistas", contra las persecuciones que abruman a los sacerdotes, contra "la anarquía" revolucionaria. No se reconoce ya en sus discípulos. Ocurre que en la *Histoire des Indes*, a través de todas las declaraciones y no obstante los furores oratorios, hay un gran espíritu de prudencia y de moderación burguesa. Raynal se embriaga con grandes frases y esgrime doctrinas con fogosidad, pero se limita a cómodas generalidades: odio a los tiranos, libertad sagrada, pueblo soberano. Y les añade una condición. Es preciso que la libertad esté regulada y el pueblo sea moderado. No le preocupa saber cómo es posible moderar a éste y regular aquélla; pero se percibe claramente que la demagogia le inspira tanto horror como el despotismo, y las "facciones" populares tanto como los "secuaces de la tiranía". Alaba casi sin reservas la Constitución inglesa. También él sueña, antes que con una Revolución, con una enmienda burguesa del Estado. Es preciso observar, por otra parte, que las diatribas más audaces sólo aparecen en la edición de 1780.

No por ello su influencia ha sido menos considerable y sin duda esta *Histoire des Indes* fue la que contribuyó con mayor eficacia a difundir no ya el odio al fanatismo religioso, acerca del cual casi todo el mundo estaba de acuerdo, sino el odio a los "tiranos" y el amor a la sagrada "libertad". Antes de 1789 hubo por lo menos unas cuarenta ediciones de la *Histoire*.[4] En 1782, L.-S. Mercier, quien por otra parte tenía el hábito de magnificar las cosas, declara que durante su estancia en Neuchâtel se publicaban ocho ediciones de ella al mismo tiempo. Además, Raynal, que es rico, administra su gloria con suma habilidad. En Lyón, en Lausana, en Berlín, instituye premios de literatura, de economía comercial, de virtud. Cuando en 1781 su *Histoire* recibe una solemne condena y se decreta su propia captura, recorre a Bélgica y a Alemania como triunfador. Y si bien no se arriesga a regresar a París, a partir de 1784 se instala muy apacible y gloriosamente en Tolón y luego en Marsella.

No es mucho lo que puede decirse acerca de Turgot escritor. Su obra escrita no tendría importancia alguna si no hubiese sido intendente e inspector general, si no hubiese traducido sus ideas en actos y en edictos, si con ello no les hubiese otorgado una resonancia que fue inmensa, pero que corresponde al campo de la historia y no al de la historia literaria. Esta obra escrita es abundante, pero está dispersa en una gran cantidad de opúsculos que no habrían atraído en absoluto la atención, si la doctrina en ellos contenida no hubiese sido parcialmente aplicada; muchos de esos opúsculos, por lo demás, contienen estudios técnicos que estaban dirigidos a los administradores más que al gran público. Turgot defiende vigorosamente la

tolerancia religiosa contra la propia Sorbona y el Parlamento. Es liberal; desea la libertad de comercio y de trabajo; quiere atenuar la desigualdad de los impuestos. Todo eso hubiera sido sumamente trivial y discreto de no ser por la supresión del signo servicio en la generalidad * de Limoges, la libertad del comercio de granos, la supresión de las veedurías, de los maestrazgos, del signo servicio, etcétera.

Menos aún puede decirse de Condorcet. Entendamos que la obra filosófica de Condorcet, antes de 1788, es absolutamente anodina. Fuera de sus obras científicas y sus elogios académicos sólo ha publicado algunos opúsculos donde defiende la tolerancia religiosa, la libertad de prensa, combate a los monopolistas, el signo servicio, los abusos de la justicia, defiende la libertad del comercio de granos, todo ello sin violencia y sin brillo. Es filósofo, y filósofo ateo, pero con una gran discreción. Su papel, su influencia no comienzan sino con las Asambleas provinciales, en 1788.

La Revolución marca, por lo contrario, la decadencia literaria de Louis-Sébastien Mercier.[5] Si bien ha sido diputado de la Convención, miembro del Consejo de los Quinientos, profesor en la Escuela central, miembro del Instituto, y sólo muere en 1814, deja casi de escribir después de 1789 y no escribe nada de valor. Pero antes de 1789 es un escritor infatigable que publica un centenar de volúmenes y un escritor célebre o al menos muy de moda. Sus dramas conocen éxitos resonantes. Su *Tableau de Paris* (1781), su *An 2440* (1770) se reeditan varias veces con aditamentos y provocan una suerte de escándalo. Allí, en efecto, Mercier vocifera contra el fanatismo y el despotismo y para él toda monarquía es de esencia despótica: "Los Estados monárquicos... van a perderse en el despotismo como los ríos van a perderse en el mar y pronto el despotismo se derrumba sobre sí mismo... ¿Queréis saber cuáles son los principios generales que reinan habitualmente en el consejo de un mal monarca? Este es, más o menos, el resultado de lo que allí se dice o más bien de lo que allí se hace: 'Es preciso multiplicar los impuestos de toda índole pues nunca el príncipe podría ser suficientemente rico, si se tiene en cuenta que está obligado a mantener ejércitos y los funcionarios de su casa, que debe ser absolutamente magnífica. Si el pueblo abrumado eleva sus quejas, el pueblo estará equivocado y habrá que reprimirlo. No será una injusticia, pues en el fondo nada posee que no se deba a la buena voluntad del príncipe, quien puede volver a pedirle en cualquier momento lo que tuvo la bondad de dejarle, sobre todo cuando lo necesita para el interés o el esplendor de su corona.'" Los nobles son "malvados... crueles... opresores" y sólo han conservado "bárbaros prejuicios". A ese pueblo esclavo y estrujado le queda un recurso, el de la rebelión: "Para ciertos Estados existe una época que se hace necesaria; época terrible, sangrienta, pero que es la señal de la libertad. Me refiero a la guerra civil. En ella se educan todos los grandes hombres, unos atacando la libertad y otros defendiéndola. La guerra civil pone de manifiesto los talentos más ocultos. Surgen hombres extraordinarios que parecen

* Circunscripción administrativo-financiera de Francia bajo el antiguo régimen. [T.]

dignos de mandar a otros hombres. Es un remedio horrible. Pero, tras el estupor del Estado, tras el embotamiento de las almas, se hace necesario."

He ahí sin duda el llamado a la Revolución, tal vez el más claro de cuantos sea dable hallar antes de 1788. Mercier ha sido, sin embargo, un revolucionario muy moderado; se sintió despavorido e indignado al ver en qué consistía el "remedio horrible" preparado por la Convención. Es que, para él, las declamaciones sobre el despotismo, la esclavitud y la rebelión no son más que exaltaciones oratorias. Están precedidas, acompañadas o seguidas por reflexiones severas acerca de los peligros de la república; sólo apuntan a un despotismo en el cual nada sugiere que se trate del de Luis XV y Luis XVI. Por otra parte, los capítulos más atrevidos (sobre Luis XIV, la nobleza, etcétera) sólo aparecen en la edición de 1786 del *An 2440*. De hecho, Mercier detesta la democracia tanto como el despotismo. "La experiencia nos ha enseñado que las constituciones populares están manchadas con demasiadas pasiones y demasiados vicios como para concentrar en ellas la libertad... La democracia es el peor gobierno." Con mucha mayor razón las democracias comunistas: "La seguridad de las propiedades actuales: he ahí la base fundanmental, sin la cual todo resulta vacilante"; el autor del *Code de la nature* no es más que un imbécil dañino. De hecho, entonces, es necesario atenerse a la monarquía moderada y, más simplemente aún, a la monarquía tal como existe en Francia: "Hemos conservado la monarquía, pero limitada por leyes fijas; hemos guardado al monarca porque es una pieza necesaria en un gobierno bien ordenado, sobre todo cuando la población es numerosa." Por eso el llamado a la guerra civil necesaria termina algunas páginas después con el elogio del "rey filósofo" y de la revolución pacífica: "La revolución se ha llevado a cabo sin esfuerzos, por la prudencia de un rey filósofo, digno del trono, puesto que lo desdeñaba." Cuando Mercier sale de las fantasías del *An 2440* para ingresar en las realidades del *Tableau de Paris*, se limitará pues a reclamaciones contra el derecho de caza, las trabas a la libertad de escribir, los excesos de los privilegios, etcétera, que constituyen por ese entonces las reclamaciones de todo el mundo. Lo hace con cortesía. Su capítulo sobre el *Gobierno* (Cap. DCXLVII, 1788) se atiene a las opiniones de Montesquieu; es la aceptación de la monarquía absoluta de derecho, atemperada en la realidad por la tradición y las costumbres. Sólo se muestra violento con respecto a la desigualdad de las fortunas, pero las responsables eran las costumbres, tanto como la monarquía; era la queja de un moralista y no la de un reformador político. La obra de L.-S. Mercier es la de un "alma sensible" y de un rétor apasionado por los temas patéticos, no la de un perturbador, ni siquiera la de un razonador convencido.

III. — A través de los escritores más oscuros

a) Los ataques contra la religión. — Son de una extrema violencia y muy numerosos contra el "fanatismo". Se percibe que se ha logrado definitivamente la victoria y sólo queda celebrarla. Basta con abrir casi al azar un tratado, una discusión que se refiera a la moral y no haya sido escrita por uno de los defensores de la religión, para ver cómo se maldice o se desprecia el espíritu de intolerancia o de persecución. No se trata sólo de los deístas o de los ateos confesos: Holbach, J.-L. Carra, Deleyre, Ferrières, etcétera, etcétera, sino también de personas moderadas y que creen serlo. Todo les sirve de pretexto para lamentarse por los errores y ferocidades del pasado, para celebrar los beneficios del espíritu de tolerancia. Gaillard, como director de la Academia, en su *compliment* a Luis XVI, declara que "los dos enemigos más funestos de la religión (después de la impiedad que la ultraja) son la intolerancia que la haría odiosa y la superstición que la haría despreciable" (1775). Se denuncia el fanatismo de las Cruzadas o el de San Luis. El presbítero Vertot, en su *Panégyrique de saint Louis*, "une la filosofía y la religión". Si la Academia propone como tema de concurso el elogio de Michel de l'Hospital, Guibert renuncia a presentar su discurso para poder adoptar "un tono más viril y más audaz"; y esta viril audacia se dirige contra la Inquisición y las guerras religiosas. El presbítero Rémy se presenta al concurso y obtiene el premio; sin embargo, no es menos violento: "¡La Inquisición! ante esta palabra la pluma se nos cae de las manos, el corazón se paraliza, la imaginación no ve más que calabozos y hogueras, delatores y víctimas, un tribunal de sangre y crímenes imaginarios... Es en medio de esos horrores donde vemos nacer una idea política que pacificó a Europa y que hubiera preservado a Francia del mayor de los crímenes: la distinción entre la tolerancia religiosa y la tolerancia civil." El discurso es de 1777. En esa época el propio poder se inclina a adoptar "la idea política" de Michel de l'Hospital; la distinción entre la tolerancia religiosa y la tolerancia civil va a pasar a la práctica. El cardenal de Boisgelin, muy piadoso sin embargo, declara que "una religión reprimida significa oprimir a la naturaleza". Linguet condena violentamente el fanatismo. El presbítero J. Dedieu historió con exactitud esa conquista efectiva del espíritu filosófico. Al comienzo se adopta una política de renunciamientos (1774-1783); se deja escribir, se deja hacer. Los folletos se multiplican. Luego (1783-1789), se admite cada vez más la idea de consentir abiertamente y de autorizar. Malesherbes, ayudado por Rulhières, Rabaut Saint-Etienne y el abogado Target, redacta unas Memorias sobre el matrimonio de los protestantes. El barón de Breteuil, Lafayette y muchos otros actúan. Poco a poco se va ganando la mayoría del Parlamento. El Edicto de tolerancia del 29 de noviembre de 1787 se registra el 10 de enero de 1788, todo ello a pesar de las violentas resistencias del clero.

Era una victoria del espíritu "civil", es decir, del espíritu laico y racio-

nalista. Ese racionalismo, ese anhelo, esa necesidad de apartar las preocupaciones religiosas de todo lo que no sea directa y estrictamente materia de religión, aparece o se ostenta en toda suerte de obras, aun en aquéllas escritas por sacerdotes respetuosos. "He creído, dice el presbítero de Ponçol en su *Code de la raison*, que debía insistir y volver cada vez más al elogio de la Razón, visto que es el fundamento de la moral toda y que, después de demostrada y perfectamente reconocida su excelencia, a cada uno le resultará más fácil formarse conforme a ella, según su edad y condición, un sabio plan de conducta." Cuando el presbítero estudia "la religión y el culto" lo hace sin hablar una sola vez del cristianismo en particular. En este mismo fundamento de la razón se apoyan, evidentemente, el presbítero d'Espagnac, en sus *Réflexions sur l'abbé Suger et son siècle*, que "escandalizan a los devotos"; el presbítero Yvon en esa *Histoire de la religion* donde ha querido conciliar "la filosofía y el cristianismo"; Mailli, "profesor de historia en el liceo de Dijón", en un *Esprit des croisades* que encierra una acusación contra el espíritu de las Cruzadas; Robinet en ese *Dictionnaire universel* que se inicia con un discurso preliminar en el cual se exaltan los beneficios de la filosofía, y muchísimos otros. Numerosos son, desde luego, los que van más lejos. No se contentan con ignorar la religión: la atacan. Unos se limitan a un deísmo prudente, con comedimientos para el culto; es el caso de Pastoret, de Ferrières, de Ch. Levesque, etcétera, etcétera. Otros, por lo contrario, son enemigos declarados, continúan la obra de Voltaire, de Holbach y de los demás; demuestran que el cristianismo no es más que una invención humana, absurda y dañina. Tal es el caso de esas *Œuvres* de M. Fréret en las cuales se han reunido bajo su nombre cuatro o cinco obras violentamente anticristianas y que cuentan por lo menos con cinco ediciones de 1775 a 1777; el de las *Lettres à Sophie*, que quizá pertenezcan a Holbach; del *Compère Mathieu* de Dulaurens, donde, junto a todo género de tonterías, es dable encontrar violentos ataques contra la religión, y de por lo menos una docena de disertaciones o libelos que pertenecen a Boulanger, a Levesque de Burigny o a desconocidos. Los ataques contra el despotismo de la Iglesia son aun más frecuentes. Así en la *Histoire des voyages des papes* de Millon (1782): "El velo del error se ha desgarrado. ¡Puedan los soberanos de las naciones, siguiendo el ejemplo de José II, oponer a la ilusión y al entusiasmo la razón y la verdad, romper las cadenas de la tiranía sagrada!"; en el *Coup d'œil philosophique sur le régne de Saint Louis* de Manuel (1786): "Es la descripción de un reino bajo el cual se han reunido los crímenes, las locuras y todas las desdichas del mundo", o en los *Vœux d'un Gallophile* de A. Cloots, que terminan con *Voltaire triomphant ou les prêtres déçus. Drame.*

Al propio tiempo el ateísmo comienza a "andar a rostro descubierto". Helvétius y a veces Diderot eran ateos, pero su materialismo se desprendía de los principios de sus obras; no lo exponían de manera sistemática. Unicamente, o casi, Holbach (en una sola obra), Morelly y La Mettrie se habían propuesto una demostración abierta. Después de 1770 sería posible hallar esa demostración en los *Dialogues sur l'âme par les interlocuteurs en ce temps-là*, en el *Système de la raison* de J.-L. Carra, en el *Alambic des lois* de Rouillé d'Orfeuil y, sobre todo, en ciertas obras de Sylvain Maré-

chal quien fue a la vez "el pastor Sylvain", porque escribía *Bergeries* y el "Lucrecio moderno", según afirmaba modestamente:

> *De son Dieu, de ses chefs, oui le peuple a le choix*
> *Et peut se rétracter si son choix n'est pas sage;*
> *Il peut, quand il lui plaît défaire son ouvrage.**

Puede incluso suprimir a Dios, y tal es el ferviente deseo del Lucrecio moderno. En suma, se trata de Voltaire de "beatón", porque no es ateo.

Nada nuevo hay, por otra parte, en todas esas obras irreligiosas, ni en sus argumentos ni aun en su tono: con anterioridad a 1770, Voltaire, Holbach y algunos otros habían dicho todo cuanto se podía decir, con todo el vigor, toda la violencia y todo el ingenio que podía caber en la polémica. Ni siquiera parecen apreciablemente más numerosas, al menos si sólo se tienen en cuenta las obras nuevas. ¿Lo más simple no es acaso releer y reeditar a Voltaire. Holbach, Fréret, Levesque de Burigny y otros? En lo sucesivo el estudio de los autores irreligiosos tiene menos importancia para nosotros que el estudio de la difusión general de sus ideas.

b) Los reformadores políticos. — Ahora forman legión: "Han desmontado y removido de tal modo el campo de la política", dice Bachaumont en 1776, "que ya no queda nada nuevo por decir en esa materia". En 1788 Mercier comprueba que se publican folletos políticos "por centenares"; quizá sea exagerado para el solo año 1788; pero si se tiene en cuenta a quienes defienden las tradiciones, a quienes se limitan a breves folletos, a concisos libelos, a quienes mezclan la política con la novela, el cuento y hasta con la poesía, entonces sí podrían enumerarse por centenas las obras publicadas entre 1770 y 1787. La bibliografía de Stourm estudia más de treinta obras o folletos técnicos sobre finanzas, impuestos, comercio, etcétera, publicados entre 1776 y 1786, veintiuno para el solo año 1787, etcétera.

Muchos de esos políticos, por otra parte, son razonadores muy moderados que se esfuerzan por cambiar tan sólo detalles; invocan la historia, la razón, la prudencia, para pedir que se continúe el pasado o se arriesguen únicamente aventuras sin peligro. Es el caso de ciertos gentileshombres: el conde de Brancas de Lauraguais, que empieza para disertar filosóficamente "sobre el Contrato social y el pacto social"; mas para llegar a la conclusión de que ese pacto es el de Carlomagno y que los reyes de Francia siempre lo han observado; o el conde de Lubersac, cuyas *Vues politiques* se limitan a pedir que dejen de practicarse las usanzas demasiado antiguas. Es también la actitud de la gente de devoción, de Bonafous, presbítero de Fontenay, suficientemente audaz como para resumir *L'esprit des livres défendus* e inspirarse en la *Lettre sur les aveugles*, pero muy hostil a la democracia y aun a la constitución inglesa; o la del presbítero Sauri, cuya *Morale du citoyen* estudia la libertad política —los impuestos— y la composición de las leyes nada más que para defender la monarquía hereditaria y una espe-

* "De su Dios, de sus jefes, sí, el pueblo tiene la elección / Y puede retractarse, si ha escogido sin prudencia; / Puede, cuando le place, deshacer su obra."

cie de despotismo legal. El romántico Lezay-Marnesia está muy convencido de que "los escritores filósofos forman la opinión pública; a través de la opinión reinan sobre el mundo" y "fuerzan a los gobiernos a rendirse finalmente a las exigencias de la razón"; pero esas exigencias sólo apuntan a los nobles y al alto clero, ocioso y demasiado ricos, y respetan todos los principios de la religión y del Estado. Otros parecen más audaces en sus especulaciones; invocan más abiertamente los derechos de la naturaleza, el pacto social y las leyes fundamentales. Pero cuando es preciso descender de esas alturas filosóficas, para atender a las reformas prácticas, se cuidan celosamente de tocar los "fundamentos del Estado" y se limitan a sermones o a tímidas sugestiones. Así ocurre con Dubuat-Nançay, quien está de acuerdo con "la igualdad primitiva" y la estrechez de espíritu de los políticos sometidos a la "práctica cotidiana", mas para justificar casi inmediatamente "la desigualdad adquirida" y poner en guardia contra "el razonador temerario", o con Féroux, que prodiga su elocuencia humanitaria para pintar un cuadro siniestro de la miseria de los campos y proponer la división de las grandes propiedades, pero que también proclama la santidad de la religión y la de la monarquía; o bien con Rouillé d'Orfeuil, cuyo *Alambic des lois* destila odio a la tiranía, pero también desconfianza hacia la república, que no es sino una "quimera", y respeto por la monarquía, que, "bien combinada, es el mejor género de gobierno". Idéntico odio del despotismo en *L'homme pensant* de Ch. Levesque, quien piensa de acuerdo con Descartes, Bacon y Locke, pero condena tanto la república como la tiranía y considera la igualdad "una vana quimera". Barnave concluye que la multitud es siempre menor de edad y Condorcet que es necia y feroz.

En otros, por el contrario, ya el tono se exalta; los principios son más precisos y firmes y se osa extraer de ellos consecuencias menos respetuosas; pero siempre se trata tan sólo de ordenamientos de la monarquía y de consejos, no de exigencias. El *Ami des lois*, de Martin de Marivaux, se irrita contra las pretensiones del edicto de 1770: "Nuestra corona sólo proviene de Dios; el derecho de hacer leyes nos pertenece únicamente a nosotros, sin independencia y sin partición", pues la nación comparte ese derecho con el rey. Tales discusiones se renuevan con oportunidad de la consagración de Luis XVI. Morizot demuestra que el poder absoluto se halla subordinado a un "pacto social", mas para deducir de ello que "la disposición de los tronos y la sucesión que ella convoca" son una consecuencia de ese pacto social, y para llegar a conclusiones absolutamente moderadas, puesto que se remite a la conciencia del rey. *Le roi voyageur* de Perreau es sin duda un rey filósofo, apasionado por la libertad de conciencia, por la libertad de pensamiento, por la justicia social, pero es un rey que conserva todo su poder de rey. El *Calendrier de Philadelphie ou constitution de Sancho Pança et du bonhomme Richard en Pensylvanie* de Barbeu du Bourg se muestra muy duro con los fanáticos, los teólogos, los monjes y hasta con la corte, "la enemiga del reino", pero respeta los principios mismos de la monarquía absoluta.

En otras obras, idéntico respeto por los principios, pero mucho menos sincero y de índole tal, que se lo puede tomar por simple prudencia o aun

por vaga cortesía; al mismo tiempo, el tono se vuelve más áspero, la crítica más directa; ya no se deplora, se denuncia; ya no se anhela, se exige, o casi; y lo que se sigue llamando monarquía tiene ya los caracteres de una república. La *Constitution de l'Angleterre* de Delolme (1771) se muestra violenta contra los principios "de obediencia pasiva, de derecho divino, de poder indestructible". El presbítero Mey extrae sus *Maximes du droit public français* (1775) "de los capitulares,* de las ordenanzas del reino y de los demás monumentos de la historia de Francia"; al apoyarse en ese largo pasado monárquico, no puede desear mal al principio monárquico, pero ya no queda más que un principio: "Capítulo I: Los reyes son para los pueblos, y no los pueblos para los reyes. Capítulo II: El gobierno despótico es contrario al derecho natural, al derecho divino, a la finalidad del gobierno. Capítulo III: Primer atributo de la libertad francesa, propiedad de los bienes... En todo reino civilizado, los impuestos no deben establecerse jamás sin el consentimiento de la nación." En el tomo II, disertación sobre el derecho a convocar a los Estados generales. Los reyes tienen la obligación de convocarlos o incluso pueden convocarse a sí mismos. Por mucho que el señor de Guibert sea conde, mariscal de campo, mundano brillante, no puede abstenerse de denunciar tantos abusos de la monarquía, que el único recurso disponible es el gobierno de los pueblos por sí mismos. El epígrafe de su *Eloge de l'Hospital* (que sólo circula bajo cuerda) es: "No es propio de los esclavos alabar a los grandes hombres"; pero para esos esclavos la hora del despertar se aproxima: "Tarde o temprano, una nación que se ha esclarecido y a la que se oprime recupera sus derechos." Los parlamentos podían ayudarla a hacerlo; bastaban con reclamar los Estados generales: "El gobierno que no se hubiera verosímilmente contenido se veía al menos obligado a desenmascarar sus designios, se confesaba despótico, la venda caía de los ojos de la nación." Los parlamentos no lo han querido. Queda una esperanza: un soberano lo bastante filósofo como para renunciar a la soberanía: "El mismo cambiará la forma del gobierno. Llamará alrededor del trono a sus pueblos convertidos en sus hijos. Les dirá: 'Quiero haceros felices después de mí. Os devuelvo derechos demasiado amplios de los que no he abusado y de los cuales no quiero que abusen mis sucesores.'" Les entregará, pues, el poder legislativo. Guibert no nos dice qué ocurrirá si no se encuentra a ese rey filósofo, pero lo deja entrever. Observamos menos retórica pero exigencias igualmente audaces en las *Recherches sur l'origine de l'esclavage religieux et politique du peuple en France* de F.-R.-J. de Pommereul (1783), en el *Catéchisme du citoyen* de Saige (1788), en los *Vœux d'un Gallophile* de Anacharsis Cloots (1786), aunque hable de "José el Sabio" y defienda "los derechos sagrados de la propiedad".[6]

Por último, en algunas obras, pero sólo en algunas antes de 1788, se apela de manera más o menos clara al gobierno democrático. Deleyre, en su *Tableau de l'Europe* (1774) entona un himno a la filosofía: "Después de tantos beneficios, debería reemplazar a la divinidad en la tierra"; estima que "todo escritor de genio ['filósofo', desde luego] es magistrado nato de

* Recopilación de los mandatos emitidos por los reyes carolingios. [T.]

su patria". Filosofía y filósofos deben levantar a los pueblos contra "los soberanos absolutos. Han temido que el espíritu republicano llegara hasta sus súbditos, cuyas cadenas vuelven más pesadas cada día. Así pues, se observa una conspiración secreta entre todas las monarquías para destruir y socavar insensiblemente los Estados libres. Pero la libertad nacerá del seno de la opresión. Se halla en todos los corazones; se transmitirá, por medio de las publicaciones, a las almas esclarecidas y, por medio de la tiranía, al alma del pueblo. Todos los hombres sentirán finalmente, y el día del despertar no está lejos; sentirán que la libertad es el primer don del cielo, así como el primer germen de la virtud". Por otra parte, Deleyre no deja de atemperar su entusiasmo republicano; reconoce que la democracia "tiende a la anarquía" y que, en la práctica, el gobierno francés nunca ha sido verdaderamente despótico. En J.-L. Carra o en Sylvain Maréchal hallamos mayor violencia. El *Système de la raison ou le prophète philosophe* de Carra (1782) es una declaración de guerra "a los pretendidos dueños de la tierra. Azote del género humano, ilustres tiranos de vuestros semejantes, hombres que de tales no tenéis más que el título, reyes, príncipes, monarcas, emperadores, jefes soberanos... os cito a comparecer ante el tribunal de la razón... Ve, libro mío, ve, y con la misma llama con que el verdugo te reducirá a cenizas, ilumina a esos ingratos y desdichados seres humanos por cuya sola causa he hecho voto de vivir y de pensar; y si debo expirar por la estúpida venganza de los tiranos, me habrás traído al menos el sublime consuelo de haber sido el primero en atreverse a cumplir con su deber frente a todo el universo". La exposición no desmiente tales primicias. Carra reclama un "concurso general", es decir, Estados generales, proclama que no hay nada tan absurdo como la manía de ser noble e inscribe en su contrato social el derecho a la rebeldía. En *Dieu et les prêtres, fragment d'un poème philosophique* de Maréchal (1781); o en su *Livre échappé au déluge* (1784) se encuentran "cosas muy fuertes contra la autoridad"; por ejemplo, que los hombres pueden "prescindir hasta de buenos reyes. Y que los reyes jamás harán suficiente bien a los hombres, sus semejantes, para hacerles olvidar que todos eran iguales".

Si entrásemos en el detalle de las reformas políticas propuestas, hallaríamos la misma gradación, desde la prudencia tímida o reflexiva a la audacia mesurada y a veces, aunque raramente, a la insolencia. Así ocurre, por ejemplo, con las críticas dirigidas a los privilegios de la nobleza. Unos, como Tifaut de la Nouc (1775), pretenden no retroceder ante las "novedades que asombran", pero se limitan a proponer, con toda clase de precauciones oratorias, un impuesto para la nobleza. Otros como Boncerf, en esos *Inconvénients des droits féodaux* (1776) que tanto ruido hicieron, son mucho más sólidos y precisos, pero defienden únicamente una reforma limitada que no impugna el principio mismo de la nobleza privilegiada. Se limita a pedir una ley "que disipará los últimos vestigios de la barbarie feudal, esos derechos nacidos del olvido y la violación de las leyes, de la usurpación de la autoridad y de la perversión de todos los principios"; y, para promulgarla, confía en el propio rey. Otros van más lejos. Perreau pide que se retire a la nobleza el privilegio de ocupar los cargos y empleos

importantes; es preciso someterlos a concurso y otorgar a la nobleza el derecho de trabajar. El *Code de la raison humaine ou exposition succincte de ce que la raison dicte à tous le hommes** (1776) exige la igualdad ante el impuesto. Una reedición de 1780 de los *Devoirs* del marqués de Mirabeau corrige con una extensa nota de siete páginas las ideas del marqués acerca de la nobleza y demuestra los inconvenientes de los privilegios de la nobleza hereditaria. A veces, por último, se ataca violentamente el principio mismo de la nobleza. Para Manuel, por ejemplo, la feudalidad ha hecho de los franceses esclavos somejantes a los negros de Cayena. Al escribir *Paul et Virginie,* Bernardin de Saint-Pierre no adopta la postura de reformador, ni siquiera de razonador; sólo quiere apelar a las voces pacíficas de la "naturaleza" y del "sentimiento". Pero entre los prejuicios que ocasionan la desgracia de los hombres, la historia de Mme. de La Tour es sin duda la condena formal del prejuicio nobiliario. Volveremos a encontrar esta condena al estudiar las obras de imaginación.

c) Las reformas sociales. — En principio, se necesita menos atrevimiento para proponerlas; en efecto, la mayor parte de ellas podía realizarse sin modificar nada esencial en la organización política. Era posible, como hemos dicho, reformar la legislación criminal, la administración de la justicia, la venalidad de los cargos, una parte del código civil, la organización de las milicias, o aún, dentro de ciertos límites, el sistema impositivo, etcétera, sin conmover las bases de la monarquía absoluta. Todo se encadena, sin duda, y rápida es la pendiente que lleva de esos problemas a otros propiamente políticos. Las autoridades no lo ignoraban y, en muchas oportunidades, prohibieron escribir sobre todo asunto referente a administración y finanzas. Pero, en la práctica, se mostraron mucho más tolerantes y los escritos sobre los abusos puramente sociales son más numerosos aún que las obras políticas. Las Academias proponen como temas de concurso algunos de esos problemas sociales: la mendicidad, la legislación criminal, etcétera.[7]

Los ataques más violentos y eficaces se dirigieron contra la legislación criminal. Varios casos sonados, los de Calas, de los Sirven y muchos otros habían alzado la opinión pública no sólo contra el fanatismo sino también contra el procedimiento, la tortura, el feroz rigorismo de los castigos. En 1780, la Academia de Châlons-sur-Marne llama a concurso para el estudio de la reforma de esa justicia criminal. Es Brissot quien gana el premio y en su Discurso, así como en sus *Recherches sur le droit de la propriété et sur le vol considéré dans la nature et dans la société,* en la *Bibliothèque philosophique du législateur,* cuya publicación dirige, no se muestra benévolo ni con las leyes ni con la justicia feroz: llega a decir (siguiendo a Beccaria, por lo demás) que para un hambriento el robo es "una acción virtuosa, ordenada por la propia naturaleza". De Pastoret, Prost de Royer asestan grandes golpes en "el edificio gótico" de tales leyes. A partir de 1784 Dupaty funda una sociedad para traducir las obras de legislación, des-

* "Código de la razón humana o exposición sucinta de lo que la razón dicta a todos los hombres."

pués protesta contra la pena de muerte aplicada al robo doméstico y publica, en 1788, dos obras en favor de una reforma completa de la legislación criminal. En 1787 las críticas se convierten en furiosas cóleras. Tales las de Marat, en su *Plan de législation criminelle,* o de Cerutti, quien pone como epígrafe a su *Réforme du code criminel: "Monstrum horrendum, informe, ingens cui lumen ademptum".** Otros, más corteses, no se muestran más benévolos.

La enumeración de las obras referentes a la reforma de los impuestos y de la administración de las finanzas sería muy extensa; se la encontrará en la obra de Stourm.[8] Algunas de ellas no son sino vastos y vagos sistemas utópicos que apelan a la bondad del rey, a la humanidad de los ricos, a la prudencia de los pobres. Muchas sólo tienen carácter administrativo. Se trata o bien de exigir a los mismos el mismo dinero, pero con mayor habilidad y cortesía, o bien de hallar el medio de que el gobierno y la corte gusten exquisitos manjares con poco dinero, o de reformar los abusos de la recaudación de impuestos reduciendo los beneficios verdaderos o falsos de los financieros. Si recogemos aquí y allá las más audaces de las medidas propuestas, podemos confeccionar una lista de carácter revolucionario: impuestos masivos para los ricos, fijación de un máximo para las fortunas, talleres públicos, salarios mínimos, etcétera. Pero, en la realidad, o bien esas proposiciones están dispersas y sumergidas en un conjunto anodino, o bien aparecen en esos vastos sistemas utópicos, de los cuales no era posible extraer ninguna consecuencia práctica. Sin embargo, cuando se aproxima la Revolución, lo que a veces se quiere conmover, a través de la crítica a las finanzas y los impuestos, es sin duda la armazón toda del antiguo régimen. La *Encyclopédie méthodique,* en su parte *Finances* (1784) o en su parte *Economie politique* (1788) exhibe la moderación de una vasta empresa que necesita la indulgencia de las autoridades. Ni siquiera considera posible suprimir las gabelas. Pero se muestra muy dura con los gobiernos que no temen "sacrificar los frutos de muchos años a la necesidad del momento y ahogan así a las futuras generaciones bajo el yugo que abruma a las generaciones presentes"; afirma que el sistema de arriendo** "pisotea al pueblo". El caballero d'Arcq, en sus *Essais* (1786) hace gala de un espíritu muy conservador; se entrega a la defensa de la religión y de las costumbres; sin embargo, experimenta "horror" ante el peso de los impuestos y la violencia de los recaudadores. Deleyre no tiene, desde luego, los escrúpulos del caballero d'Arcq. Desea un impuesto único a la tierra, que no establezca distinción alguna entre los bienes plebeyos y los señoriales, pues "ello entrañaría el colmo de la bajeza y del desvarío"; las tasas tendrán que ser ordenadas, reglamentadas y administradas por los representantes de la nación: "Cortesanos... ¿qué ganáis con erigir el edificio del despotismo sobre las ruinas de toda clase de libertad, de virtud, de sentimiento, de propiedad? Tened en cuenta que os aplastará a todos."

* Monstruo horrendo, deforme, desmesurado, a quien la luz le ha sido quitada. [T.]

** Se trata del arriendo de la recaudación de impuestos. [T.]

Podrían estudiarse en detalle las ideas de los reformadores con respecto a toda suerte de puntos particulares: la condición de los bastardos, el divorcio, las veedurías y maestrazgos, el signo servicio, las milicias. El estudio llevaría a idénticas conclusiones. Los proyectos de reforma, ya en discusiones particulares, ya en el desarrollo de obras más generales se multiplican de año en año, y hacia 1780 se vuelven muy atrevidos. N.-J. Bouilly, por ejemplo, defiende en Orleáns una tesis jurídica en la que reclama para los bastardos una parte de la herencia paterna. El rector aprueba la tesis. Gran escándalo. El obispo y la oficialidad protestan con vehemencia. Pero Bouilly, con el apoyo del procurador del rey y de sus seiscientos condiscípulos, recibe por unanimidad el título de bachiller. La *Encyclopédie méthodique* (1783) no admite el divorcio; pero el hecho de que lo discuta largamente resulta significativo. Y Petion de Villeneuve se atreve a enviar a la Academia de Châlons, que por otra parte se cuida muy bien de recompensarlo, un *Essai sur le mariage* (1785), en el cual reclama el matrimonio de los sacerdotes y el divorcio.

IV. — La literatura de imaginación: cuentos, novelas, teatro

Los cuentos y novelas "filosóficos" son muy abundantes. El prodigioso éxito de los cuentos de Voltaire los han puesto de moda. Ofrecen preciosas ventajas. Por medio de ellos es posible a la vez instruir y agradar, ganar la reputación de hombres de ingenio al propio tiempo que la de razonador; por añadidura, se está más fácilmente al abrigo de los rayos de la autoridad; se dispone del recurso de los símbolos y alegorías; es posible trasladarse a China, a Persia, a una isla desconocida, en medio de pueblos imaginarios, y se afirma que es preciso tener muy perturbado el entendimiento para aplicar a los sacerdotes católicos lo que se dice de los brahmanes y a los ministros de Luis XV lo que se cuenta de los mandarines.

En materia de "fanatismo" y de libertad de pensamiento los cuentos y novelas sobrepujan a Voltaire. Allí, como en otras partes, se percibe que la causa está brillantemente ganada y que se pueden reemplazar los argumentos con sarcasmos y maldiciones; hasta la alusión y la ironía ceden el paso a condenaciones directas y violentas. "Supongamos", dice el fanático Xalem de *On ne s'y attendait pas*, "supongamos que nuestro Estado contuviera quince millones de habitantes y que a la mitad se le ocurriera sostener o hasta pretender que al orar es preciso alzar el pulgar de la mano izquierda en lugar del de la mano derecha; de inmediato los enviaríamos a buscar asilo en otra parte". "¡Ay! amigo mío", le contesta el sabio rey Redi-Ferca, "los débiles seres humanos encuentran suficientes motivos de discordia y de odio en la discusión de sus intereses, sin ir a buscar otros nuevos en sus sentimientos. Celoso de mi culto, jamás utilizaré el rigor contra quienes el azar o la persuasión lo alejan de él; reservo la severidad para los sublevados o los facinerosos". Redi-Ferca es todavía un hombre pacífico que habla con serenidad. El *Roman philosophique* toma el asunto en otro tono. Allí "Sir

James" describe con horror a la nación que obedece a un soberano despótico y "las órdenes aun más despóticas de un teólogo cuyo lujo sostienen y que los entrega uno a uno a las llamas devoradoras porque a veces se les ocurre pensar en voz alta, ser honestos y socorrer a la virgen inocente y desdichada que se niega a consentir que gente que ha hecho voto de no tenerlos satisfaga sus deseos desenfrenados". El *Faustin ou le siècle philosophique* de Doray de Longrais no se ciega con respecto a los filósofos del siglo; les lanza burlas. Es, sin embargo, como lo dice el propio Doray, un "pequeño esbozo de la superstición agonizante: convulsiones que la agitan en los brazos del fanatismo, de la gazmoñería, del despotismo, de la intolerancia; últimos furores con los que vomita las heces de su espantoso veneno, antes que ceder la victoria a la razón y a la humanidad".

Esta victoria de la razón y de la humanidad sobre el fanatismo venenoso se celebra con mayor o menor extensión en cierto número de cuentos y novelas, pero ese número no se multiplica y, muy a menudo, ello se hace sólo al pasar. Parecería que ya no fuera necesario encarnizarse con un enemigo desde hace tiempo vencido y prácticamente desarmado. Objetivos más dignos esperan a los sabios de esos cuentos: las discusiones políticas y sociales. Estas se multiplican y se vuelven cada vez más audaces, al igual que las discusiones directas de los tratados y disertaciones. Por lo demás, es frecuente, y hasta lo más frecuente, que no se piense en trastornar el Estado; se es monárquico, con sinceridad, y todo se limita a denunciar los abusos que un monarca podría corregir sin renunciar a los principios de su autoridad. Tal es el caso de L.-S. Mercier en sus *Songes philosophiques*, donde sueña con reformar los abusos administrativos, las oficinas, los empleados, las aduanas interiores, el derecho de caza, el signo servicio, las trabas a la libertad de pensamiento, sin contar el fanatismo, pero donde no maldice la tiranía como no sea para elogiar una monarquía razonable. El *Naru fils de Chinki* de du Wicquet d'Ordre (1776) es un libelo que denuncia con violencia las sinrazones o más bien los crímenes de los impuestos, de la gabela, del fisco, del signo servicio, de las jurisprudencias, cuyo resultado es precipitar a un hombre inteligente y de buena voluntad a la ruina y la desesperación. Pero es "el Emperador recientemente exaltado al trono de sus antepasados" el que remedia todos esos males, y no una voluntad popular ni siquiera un "cuerpo intermediario". El cuento *On ne s'y attendait pas* protesta contra las monstruosas complicaciones de la justicia y hasta contra la insolencia de la nobleza, así como contra el fanatismo y los matrimonios indisolubles; pero es un rey sabio el que enjuicia todas estas cosas contra el parecer del francés Xalem que trata de justificarlas. Grivel, de 1783 a 1787, prosigue la tradición de las utopias políticas y sociales. Como Denys Vairasse, Gabriel de Foigny, Tissot de Patot, el abate Prévost, Holberg y los otros, nos propone en su *Ile inconnue* la sabiduría de un gobierno capaz de dar a los hombres la más pura felicidad. Esa sabiduría es innumerable y meticulosa; enseña a las madres a amamantar a sus hijos y a no fajarlos; a los maestros, los beneficios de la educación física. Ataca con mucho mayor audacia toda clase de abusos graves del antiguo régimen, las guerras de grandeza, la tortura, la desproporción entre los delitos y las penas,

hasta la misma pena de muerte, la venalidad de los cargos, la censura, la injusticia de los impuestos. Pero, a pesar de todo, se trata de una sabiduría burguesa y prudente. Aun en esa isla desconocida, donde no existen las ataduras de la tradición, se tomarán todas las precauciones debidas para que la monarquía no degenere en despotismo, pero se dejará al rey mucho más autoridad que en la Constitución inglesa, que en realidad no es sino una oligarquía.

Encontramos idéntico temperamento en el *Voyage de la raison en Europe* de Caraccioli, el *Mirzim* de J.-A. Perreau, etcétera. En las *Mille et une folies* de Nougaret (1771), por el contrario, hallamos un tono de rebeldía que a veces se vuelve casi indómito; relatos sarcásticos o patéticos: un hombre es condenado por impotencia en el Parlamento y al Châtelet por haber dejado encinta a la hija de su huéspeda; el criado de un financista se convierte en financista y adquiere el palacio de su primer patrono; padres bárbaros obligan a su hija a ingresar en un convento o la separan del que ama para casarla con un viejo rico; los amantes así separados mueren o enloquecen. El avaro padre de Jacqueline se niega a casarla con el que ella ama; ésta huye, entra a servir en casa de un patrono avaro que durante tres años no le paga su salario; para salvar a su amante roba la suma adeudada: se la juzga, se la condena y se la cuelga. Las locuras de Nougaret son, pues, locuras crueles; pero maldicen de los abusos sociales y no incitan a rebeldías políticas. A lo sumo, ponen en ridículo la insolencia de los grandes que se creen "hijos mimados del Creador" y tienen al pueblo por "viles esclavos". El *Roman philosophique ou traité de morale moderne* (1773) es mucho más "republicano". Se muestra igualmente feroz para con la intolerancia, la dureza, la codicia del clero. Y mucho más para con el poder arbitrario y los privilegios militares. "El Estado tiene tres órdenes de ciudadanos, respondió Sir James: los teólogos se han arrogado la primera categoría, la segunda pertenece a los nobles y el pueblo tiene la última. Habría que invertir el orden: la nobleza conservaría la suya y los eclesiásticos, convertidos en los últimos, ocuparían el lugar que les corresponde." Equivalía a colocar al pueblo en la primera categoría y pedir una Revolución.

Muchos poetas, al igual que los novelistas, se precian de ser filósofos. Saint-Lambert, en *Les Saisons,* se convierte en defensor del pobre y del labrador, condena el lujo y el fanatismo. Roucher, en *Les Mois,* protesta contra el fanatismo, el despotismo, la injusticia de ciertos impuestos, justifica el divorcio, la libertad del comercio de granos; es lo bastante audaz para que la censura imponga cortes y el poema aparezca con lagunas. Pero ni uno ni otro, ni Léonard, ni Lemierre en sus *Fastes,* ni Lebrun en *La Nature,* ni Chénier en su *Hermès* o *L'Amérique* son revolucionarios, ni siquiera "republicanos". El encarnizamiento se dirige sobre todo contra el fanatismo católico. Es posible fingir que uno se engaña al respecto en *La Veuve de Malabar* de Lemierre (1770), aun cuando, dice Bachaumont, en la reposición de 1780 uno se sienta "ya conmovido de indignación ya agitado por una risa satisfecha al ver a los sacerdotes desenmascarados, difamados, escarnecidos". Resulta mucho más difícil o totalmente imposible

en el caso de *L'Honnête Criminel* (protestante perseguido) de Fenouillot de Falbaire (1768), de *Les Druides* de Leblanc de Guillet (1772) o de su *Manco-Capac* (1782). En *Les Druides* los sacerdotes son "salvajes impostores, ministros sanguinarios, eternos artesanos de desorden y de odio"; la religión estúpida y feroz es la de Hésus. De más está decir que la representación provocó un escándalo; pero las autoridades sólo intervinieron en la décimotercera (y prohibieron la impresión de la obra). *La Destruction de la Ligue* de L.-S. Mercier es mucho menos insolente; se contenta con proponernos un buen rey y una religión "depurada". La sátira política, antes de *Le Mariage de Figaro*, se limita por el contrario a elogios anodinos de la igualdad social, a vagas declamaciones contra la tiranía, a retratos de crueles déspotas que, por otra parte, andaban arrastrando, sin intenciones políticas, en cien tragedias desde hacía más de un siglo. A veces las alusiones se concretan y las obras adoptan el tono de una lección destinada a los reyes; mas se trata de una lección en la que, en suma, todo se pone en manos de la buena voluntad del rey. Así ocurre con la comedia de *Albert Ier.* de Leblanc de Guillet (1772), sátira de los perceptores de impuestos, que se prohibió, o el drama de *Jean Hennuyer* de L.-S. Mercier (por lo menos tres ediciones de 1772 a 1775), que encierra "algunas vivas disertaciones sobre las resistencias que se debe oponer a las órdenes del soberano cuando repugnan al sentido común, a la humanidad, a la naturaleza, a la religión; para hacer comprender lo absurdo de una obediencia ciega y pasiva como la que exigen los déspotas"; en 1772, la obra es "rara y proscripta"; pero al rey de Francia le bastaba con no comportarse como un déspota ciego, para no tener nada que temer de semejantes disertaciones.

Le Mariage de Figaro tenía otro alcance.[9] Se lo ha dicho cien veces y con justa razón; y se ha hecho su exacta historia. No es que, materialmente, la política ocupe allí mucho lugar: alguna humorada y un monólogo, cuya mayor parte se limita a reclamar la libertad de prensa: una trivialidad en esa época. El tema no es más que un *imbroglio* que sólo pone en tela de juicio la virtud de las mujeres y no el destino de los Estados; *Jean Hennuyer* o aun *Les Druides* tenían muy distintas pretensiones. Pero la fuerza de Beaumarchais residía precisamente en no disertar; se conformaba con hacer vivir sus personajes y la vida misma de éstos encerraba la más atrevida crítica del antiguo régimen. Ya en *Le Barbier de Séville* era Fígaro quien no tenía a su favor la inteligencia, el ingenio, la habilidad, y hacía sentir a los espectadores que, en estricta justicia, a él le hubiera tocado ser el amo y no el criado. Con todo, el conde de Almaviva tenía a su favor la juventud, el ímpetu y cierta agilidad de espíritu. En el *Mariage*, ya no es sino el gran señor que se ha tomado el trabajo de nacer y no quiere tomarse el de ser honesto y agradecido. El "ingenio" de Fígaro ha crecido en tanto se esfumaba el de su amo. Y es así como el hombre insignificante, el aventurero resulta ser quien maneja los acontecimientos, y quien merece manejarlos. Y lo dice, con un radiante desprecio por aquellos a quienes su condición social lo condena a servir. Y ya era mucho con que lo dijera. Pero lo que importaba más aún era que uno se viera obligado a creerlo porque se sentía obligado o tentado de amarlo.

Es sabido que, a pesar de todo, las autoridades se inquietaron y que se comenzó por prohibir la representación. También se sabe que Beaumarchais triunfó justamente con el apoyo de esos privilegiados a quienes juzgaba. Se realizaron lecturas de su obra en casa de la princesa de Lamballe, del gran duque y la gran duquesa de Rusia, de la mariscala de Richelieu, la duquesa de Villeroy, etcétera. Se autoriza la representación, y luego se la prohíbe bruscamente la noche del estreno. Ello no obstante, la *Comédie* representa la obra en Gennevilliers, en lo del conde de Vaudreuil. Se logra finalmente la autorización y el telón se levanta el 27 de abril. Los diarios, los cronistas, las memorias, las correspondencias nos han conservado el recuerdo de la furia de curiosidad que llevó a la corte y a la ciudad a llenar el teatro; los más grandes señores, las más grandes damas imploraban entradas y toleraban cualquier humillación con tal de obtener un lugar, aunque más no fuera en la platea. La gente rompe las puertas, y se cuenta que hubo mujeres asfixiadas. En resumen, la recaudación asciende a 5.698 libras con 19 sueldos, cifra enorme para la época. El éxito aumenta de semana en semana, y la torpeza de las autoridades lo favorece. Se arresta a Beaumarchais por orden del rey y por una insolencia. Cinco días más tarde hay que dejarlo en libertad. Triunfaba Fígaro, es decir, triunfaban los plebeyos; triunfaban por la propia complicidad de aquellos a quienes escarnecía, de los gentileshombres que lo aplaudían. Los mismos contemporáneos quedaron estupefactos: "Es preciso", escribe La Harpe, "que el gobierno no tenga otro principio que el de Mazarino: Dejémoslos hablar, con tal que nos dejen hacer".

Por otra parte, convendría no exagerar el alcance del *Mariage* ni de las novelas o cuentos de toda índole. Confirman lo que nos ha enseñado el estudio de los tratados y disertaciones formales. Contra el "fanatismo" y aun contra el dogma religioso, está prácticamente permitida cualquier licencia. Ya antes de 1770 estaba lograda la victoria, y por ese mismo motivo la lucha tiende más bien a enfriarse. Nada nuevo se agrega a lo que ya habían dicho Voltaire, Holbach y los otros, como no sea, a veces, una mayor insolencia y grosería. En lo político, por lo contrario, sólo hacia 1770 la victoria se inclina decididamente hacia los "filósofos", hacia aquellos que piden reformas y, en primer término, el derecho de pedirlas. El número de cuentos, novelas, obras de teatro sazonados o colmados de alusiones o debates políticos aumenta hasta llegar a la saciedad. Las reclamaciones se vuelven más numerosas, más directas, a veces más imperativas. Pero lo más frecuente es que no se sienta ningún deseo de revolución; se confía en la razón, en la sabiduría del rey; a lo sumo, se le ruega con cierta firmeza que consienta a otorgar determinadas garantías con miras a un futuro en el que ya no se pudiera contar con un rey sabio. Se tiene odio al despotismo, pero pocos son quienes creen que Francia podrá evitarlo mediante una transformación. Los llamados a la fuerza, a la voluntad del pueblo son todavía excepción; aún se los puede adivinar en el tono y las alusiones, antes que leérselos en las palabras. La Revolución se incuba; los hechos lo demostrarán; pero antes de fracasar la Asamblea de los nota-

bles (mayo de 1787) y aun hasta 1788, nadie o casi nadie era capaz de sospecharlo.

Casi todos los "filósofos" que fueron testigos de esta revolución se negaron a reconocerse en ella. Algunos, como Sylvain Maréchal, se mostraron sin duda consecuentes consigo mismos. Dulaure, Deleyre, votan por la muerte de Luis XVI, sin aplazamiento; pero no es seguro que no lo hayan hecho para hacer como los demás; Dusaulx sólo vota por la detención y el aplazamiento. Y Marmontel, Morellet, Chénier, Raynal, Roucher, L.-S. Mercier, Beaumarchais, pasan muy rápidamente, como hemos dicho, del entusiasmo o la aceptación a la repugnancia. Beaumarchais es exiliado; Brissot, Chénier, Roucher mueren en la guillotina. Todos, o casi todos, hubieran suscripto la condenación de Marmontel: "Complot bárbaro, impío y sacrílego."

V. — La moral social y patriótica

Por último, es preciso tener en cuenta una corriente de opinión muy poderosa, sin duda creada casi enteramente por la literatura. En apariencia nada tiene que ver con el espíritu revolucionario. Hemos dicho que los filósofos, al tratar de aniquilar el espíritu religioso, habían intentado simultáneamente organizar una moral laica, independiente de todos los dogmas y basada en la conciencia universal. Desarrollaron con gran claridad los principios de esa moral: derecho a la felicidad, pero obligación de buscar la máxima felicidad del mayor número y, por consiguiente, necesidad de un acuerdo, de una moral social; del mismo modo, para muchos, y dentro de poco, después de 1760, para casi todos, bondad natural del hombre, instintos generosos del corazón que nos hacen entregar una parte de nuestra dicha al amor, la abnegación, la "humanidad", la felicidad del prójimo. Por un cierto tiempo la filosofía se limitó a especular sobre los principios generales. Pero, hacia 1770, esos principios, por decirlo así, ya se han alcanzado y sólo quedará extraer sus consecuencias y organizar la enseñanza de esa moral humanitaria. Era sin duda posible razonar minuciosamente sobre la beneficencia o el patriotismo sin que se experimentara el menor deseo de predicar la rebelión o aun el descontento. Pero ocurre que la Revolución, al menos en sus comienzos, fue un movimiento profundamente optimista. Al trastornar el orden establecido creyó que sería en extremo fácil establecer uno nuevo. Lo creyó porque estaba convencida de que la humanidad, liberada de los abusos y las miserias de un régimen político tiránico y corruptor, escucharía claramente en esa revolución las voces que le predicarían la "fraternidad" y que sería muy fácil hacerle practicar las virtudes sociales y hasta convertir esas virtudes en goces. Al enseñar la moral social y patriótica los filósofos desarrollaron, pues, una de las fuerzas cuyo impulso hizo estallar la Revolución.

Muy largo sería estudiar en detalle ese movimiento. Sólo podemos indicar sus caracteres generales: creencia en la bondad natural del hombre, mientras no esté corrompido por los vicios originados en sociedades mal

organizadas; tiernas descripciones de la vida de los "buenos salvajes"; de sus virtudes, no obstante algunas muestras de barbarie o grosería; de su felicidad, a pesar de ciertas turbulencias y prejuicios. Lo más frecuente es que se compare su simplicidad, su franqueza, su salud y su alegría con las corrupciones, las hipocresías y las inquietudes de los civilizados. En el caso de los misioneros o los cuentistas de la escuela de Rousseau, elogio de su candor, de todo lo que los acerca a los "primeros cristianos" o a las épocas "pastoriles". En el de los enciclopedistas o sus discípulos, elogio de la "buena naturaleza", a la que esos salvajes siguen y que los hace felices, porque ignoran las falsas virtudes de sujeción y ascetismo inventadas por el fanatismo religioso. Por otra parte, cualesquiera que sean las conclusiones y las polémicas, esa ilusión es casi universal. No descansa en fantasías de filósofos o utopias de novelistas; se apoya en los relatos de los viajeros y especialmente de los misioneros. A veces se tropieza con algunas dudas, algunos escepticismos, algunas negaciones; se insinúa o se afirma que los salvajes son feroces y miserables. Pero esas objeciones se pierden en la masa de los relatos, novelas, cuentos en los que el salvaje es bueno y feliz; por lo menos mejor y más feliz que el civilizado. El excelente libro de Chinard [10] cita un centenar de obras aparecidas entre 1715 y 1789, en las cuales se describe ese "exótico sueño". La lista es susceptible de ampliarse. Se la podría duplicar, si se le agregaran las exposiciones, tratados, novelas, cuentos y poemas en los que, secundariamente, aparece el salvaje feliz y bueno.

No obstante, nadie cree que se pueda volver a la felicidad de los tahitianos o de los hurones,* ni aun que bastaría con suprimir los vicios, para que las virtudes volvieran a florecer por sí mismas. Es preciso adaptar la moral natural a nuestro estado de civilización; es preciso organizar una moral social y enseñarla.

Se la introduce, entonces, en tratados metódicos. Hay una docena de éstos, sin contar las obras que, con mayor o menor extensión, discurren sobre ella. La mayor parte de éstas, por lo demás, se muestran muy respetuosas de la religión, pretenden servirla e, incluso, para coronar su obra, conducir hacia ella. Pero todos, todos los que nos interesan (y así lo indica su propio título) creen poder prescindir de ella. *L'Education civile* de Garnier (1765), *Les Devoirs* del marqués de Mirabeau (1769), el *Code de l'humanité* de Barbeu-Dubourg (1768), el *Dictionnaire social et patriotique* de Lefèvre de Beauvray (1769), el *Dictionnaire de morale philosophique* del padre Romain Joly (1771) son piadosos y monárquicos. Pero conceden gran importancia a una educación y una moral extraídas no del dogma, sino de la conciencia natural y de las necesidades de la vida social. Así es como el marqués de Mirabeau estudia sucesivamente cinco clases de deberes: los del hombre, del ciudadano, del propietario, de un notable en la sociedad, de un príncipe, para tratar sólo en una sexta parte de los deberes del hombre para con su autor. Ese tono es más claramente laico

* Pueblo autóctono de la América septentrional, instalado en la zona lacustre canadiense y norteamericana. [T.]

y social en *La morale du citoyen du monde ou la morale de la raison* del presbítero Sauri (1776), quien, piadosamente, comienza con una sincera demostración del cristianismo, pero para luego seguir razonando tan sólo como filósofo social y ciudadano, con artículos sobre agricultura, población, manufactura, comercio, marina, o en el *Esprit du citoyen* de J.-F. Dumas (1783). Otros sacerdotes muestran los mismos designios e idéntico espíritu: el padre Duval Pirrau, en su *Catéchisme de l'homme social*, el padre de Ponçol en su *Code de la raison ou principes de la morale pour servir à l'instruction publique*. El padre Corbin, cuyo *Traité d'éducation civile, morale et religieuse* (1787) sólo concede 35 páginas a la religión, pero estudia los "derechos recíprocos del gobierno y del pueblo", combate el despotismo y la aristocracia, elogia la monarquía moderada y la república, se alza contra los abusos de la justicia, etcétera. La intención es totalmente laica en un *Catéchisme de morale, spécialement à l'usage de la jeunesse, contenant les devoirs de l'homme et du citoyen, de quelque religión et de quelque nation qu'il soit* (1783), en los *Entretiens de Phocion* y los *Principes de morale* de Mably, y en la *Morale naturelle* de Necker (o Meister). Sería preciso agregar a esos tratados todo lo que hay de moral laica y de enseñanza social en las obras de la mayoría de los pedagogos después de 1770: Comparet, Formey, de Bury, etcétera. La Academia francesa decide otorgar a esa moral social una sanción académica al proponer como tema de concurso, en 1781, un "Tratado elemental de moral sobre los deberes del hombre y del ciudadano".

Ciertos problemas particulares se estudian con un celo no menor. La mendicidad, según veremos, es uno de los más graves flagelos de la sociedad. Son centenares los tratados y disertaciones sobre los medios de curar el mal. En 1777 la Academia de Châlons incluye el tema en su concurso; se presentan más de cien concurrentes. Ciudadanos honestos y meticulosos consagran su vida a predicar a los hombres los medios de ser felices practicando las virtudes de la beneficencia y la bondad. "Tanta gente", dice el marqués de Chastellux, "ha escrito la historia de los hombres; ¿no leeríamos con algún placer la de la humanidad?" Se ocupará, pues, de ella en su libro *De la félicité publique* (1772). Idénticos designios generosos en las obras de Faiguet de Villeneuve, de Goyon de la Plombanie, Montyon, etcétera. Sólo se les puede reprochar ser demasiado graves e indudablemente aburridas. Pero existen medios más agradables para enseñar las virtudes sociales: son las obras de imaginación, los poemas, cuentos, novelas, comedias, dramas, óperas cómicas, etcétera. Al respecto sería preciso pasar revista a la mitad de esas obras de imaginación: centenares de obras, desde los poemas "descriptivos" y "sensibles" de Saint-Lambert, Roucher, Chénier, pasando por los "Cuentos morales" (de los que hay una docena de compilaciones, si nos atenemos a los que se dicen "morales" en sus títulos, y una cincuentena si les añadimos los que lo son sin anunciarlo expresamente), agregando al menos la mitad de las óperas cómicas y dramas y un buen número de comedias. Entre todos esos escritores humanitarios surgen los nombres de Marmontel, con sus *Contes moraux*, de Baculard d'Arnaud con sus *Délassements de l'homme sensible* y sus *Epreuves du sentiment*, de

L.-S. Mercier con sus dramas, de Sedaine con sus óperas cómicas y su *Philosophe sans le savoir*. Pero muchos otros conocieron éxitos brillantes y conquistaron trémulos discípulos para la moral humanitaria. En 1761, por ejemplo, se representa en Lyón *L'Humanité ou le tableau de l'indigence* de Randon de Boisset: "¡Qué tierna emoción difunde en el alma esa obra!" dice el *Journal de Lyon*. "¡Qué dulces lágrimas arranca... qué tejido, qué vasto campo de reflexiones nuevas y sublimes...! Es una banda de perseguidos de la justicia que por vez primera mueven a sentimientos que llegan hasta las lágrimas, etcétera, etcétera."

Muy numerosos testimonios dan fe de la amplia difusión de esa moral en las conciencias. "La beneficencia ha caracterizado a nuestro siglo", dice la *Encyclopédie méthodique* en el artículo "Beneficencia". "La beneficencia se ha convertido en un dulce hábito", observa des Essarts en su *Dictionnaire de la police*. "La bienhechora filosofía", concluye de Boismont, irónicamente por lo demás, "ha puesto en acción una gran verdad. ¿Y cuál es? Hela aquí: ¡Que la felicidad pública es *la verdadera, la única* religión de un Estado!" Es aun más que una religión, es una moda. Los discursos reales, a fines del reinado de Luis XV y bajo Luis XVI ya no invocan la autoridad y la piedad sino la sensibilidad y la beneficencia. Es, incluso, una moda de la que se burlan aquellos que no aman la filosofía o cuyo oficio consiste en burlarse. "La beneficencia", escribe el *Avis sincère*, "se ha convertido en una palabra de moda. No hace mucho que en *Chlub*, lugar de reunión en París destinado a aliviar a la humanidad, alguien que proponía fundar una buena obra dejó escapar, por un viejo hábito, la palabra 'caridad'. Un clubista se alzó contra ese término y, con el pretexto de que humillaba a quienes se hacía el bien, sostuvo que en adelante sólo había que nombrar a la beneficencia". "La honestidad, la rectitud, la integridad", escribe de Boismont, todas esas palabras tan viejas que inquietan y afligen a la naturaleza, se ven felizmente reemplazadas por las de beneficencia y humanidad. Y si hemos de creer a Métra, hasta se las reemplaza por peinados y almanaques: "Somos tan universalmente (nuestros libertinos dicen: tan incorregiblemente) morales, gracias a las lecciones de la filosofía, que todo se halla colmado de ensayos morales, sin hablar de los cuentos morales; que los eximios bailarines del rey, que no bailan en absoluto para él, van a ofrecer pantomimas morales, que un tal Léonard, peluquero, anuncia que sus profundas meditaciones sobre su arte le han permitido descubrir una manera de disponer las raíces de los cabellos de las damas que da a la fisonomía el más moral de los efectos, que un tal Monger acaba de dedicar a sus altezas serenísimas Mlle. d'Orléans y Mlle. de Chartres sus frivolidades morales, impresas en lo de Lambert, y que el inagotable Desnos vende el *Almanach moral...*"

Hoy nos sentiríamos algo inclinados a pensar que hay manifestaciones morales tan ridículas como los peinados y los almanaques y de las cuales Métra nada ha dicho. Raynal, Bernardin de Saint-Pierre y otros han explicado que se podía inculcar a los hombres el gusto por la virtud celebrándola en fiestas, jardines y paseos repletos de sus ejemplos y monumentos. Sólo algunos particulares han esbozado en sus parques el "Elíseo" de Bernardin

adornado con los "monumentos de la gratitud humana", con inscripciones "al amor del género humano" o decidiendo que "el más insignificante acto de virtud vale más que el ejercicio de los mayores talentos". Pero hubo por lo menos un centenar de grandes señores, magistrados, escritores, periodistas dispuestos a fundar, celebrar y devolver su primitivo prestigio a las fiestas de *rosières,** las fiestas de la virtud y los premios a la virtud. Desde el descubrimiento de la *rosière* de Salency, en 1766, se crean dos docenas de ellas y otras tantas "fiestas cereales" y fiestas de la virtud. En Canon, por ejemplo, se corona a "la buena hija, a la buena madre, al buen anciano, al buen jefe de familia". Y los periódicos y poetas no tienen bastante lágrimas para llorar de alegría y enternecimiento:

Qu'on ne me parle plus de ces fameux Romains
Qui, parés d'une pompe, et cruelle et frivole,
Triomphateurs sanglants montaient au Capitole:
La triste Humanité se voilait devant eux,
Et fuyait, en pleurant, des crimes trop heureux.
*Ici de la vertu c'est la pompe paisible.***

Esta virtud, por otra parte, no era tan sólo la del "ciudadano del mundo"; después de 1770 se convierte muy rápidamente en la del "ciudadano" a secas, es decir, del ciudadano francés. Habría igualmente que estudiar en detalle el modo como nace el sentimiento patriótico. En el siglo XVII, ya lo hemos dicho, junto con la religión estaba la religión del rey. Hacia 1760 se comienza a perder la religión de la dignidad real y en su lugar no queda prácticamente nada más. Casi son objeto de diversión las derrotas de los generales del rey. "Sería necesario", escribe Mopinot en 1758, "imponer silencio a los 'prusianos'", es decir, a los admiradores de Federico II. Duclos se propone explicar la desaparición del patriotismo. Luego se empieza a comprender que el rey no es Francia y que se puede despreciar al uno amando a la otra y sacrificándose por ella. Ya en 1763 una memoria de las Facultades de derecho de Rennes declaraba que "el espíritu de patriotismo debe presidir la instrucción de la juventud". Podrían hallarse iguales escrúpulos en la mayoría de los teóricos de la pedagogía de que ya hemos hablado. Después los testimonios de ese sentimiento patriótico se multiplican. En su *Dissertation sur le vieux mot de patrie*, Coyer reconocía aún (en 1755) que se decía el reino, el Estado, Francia y jamás la patria; y, en un estilo sensible, abogaba por la antigua palabra. Vallier publica en el *Mercure*, en 1759, un poema, *Le Citoyen*. Colardeau escribe un poema sobre *Le patriotisme*. Entre 1760 y 1780 la causa ya está ganada. La Academia somete a concurso y se escribe, fuera de ella, el elogio de

* *Rosière*: muchacha núbil a quien, como premio a su virtud, se le otorgaba una corona de rosas. De ahí su nombre. [T.]

** "Que no me hablen más de esos famosos romanos / Que, adornados con una pompa cruel y frívola, / Triunfadores ensangrentados subían al Capitolio: / La triste Humanidad se velaba ante ellos, / Y, llorando, huía de los crímenes demasiado felices. / Aquí es de la virtud la apacible pompa."

los grandes hombres que fueron ciudadanos y patriotas, Michel de l'Hospital, Bayard, Colbert. El prodigioso éxito del *Siège de Calais* de du Belloy pone de moda las tragedias y dramas patrióticos. Después de 1770 hay por lo menos seis obras teatrales sobre Bayard y una treintena de ellas que ante todo se proponen celebrar las virtudes patrióticas. Se bautiza un navío con el nombre de "El ciudadano". Se proyecta hacer que ciudadanas francesas ofrezcan una "escuadra de ciudadanas". En Lyón, de 1750 a 1770, se leen en la Academia algunos discursos sobre el espíritu social, el espíritu de sociabilidad, el patriotismo. Hay discursos oficiales que eligen como tema el amor al bien público, la patria, el verdadero ciudadano. Por último, Metal imagina, hace dibujar por Cochin, y dedica "a los verdaderos patriotas", "La Filopatria, personaje iconológico que representa el amor a la patria".

Para convencerse de la extraordinaria difusión de esa moral social y patriótica basta con hojear los periódicos, todos los periódicos, tanto los de provincia como los de París. Todos ellos recogen los "rasgos de humanidad" o de "beneficencia", anuncian y describen con complacencia los proyectos, las sociedades, las fundaciones. Casi todos, incluso, les conceden un amplio espacio. También lo hay para quejarse de ese estado de cosas: "Ahora", dice un bordalés en 1788, "se habla de moral y caridad sin siquiera practicar sus deberes. El espíritu filantrópico ha producido tan felices revoluciones, que las publicaciones anuncian sus menores actos de beneficencia y equidad". Pero semejante escepticismo resulta excepcional. Las publicaciones: el *Mercure de France*, los *Affiches de province*, el *Journal de Paris*, etcétera, abren de par en par sus columnas. Los periódicos provinciales, *Affiches* o *Journaux de Bourges, Reims, Lyon, Normandie, Dauphiné*, etcétera, los imitan. Los escépticos, los propios Bachaumont y Métra, reúnen ejemplos de generosidad y de sacrificio. No basta con relatarlos: se los canta con arrebatos de entusiasmo o aun de santo delirio. "A medida que el espíritu filosófico se difunde en las sociedades", dicen los *Affiches du Dauphiné*, "parece encender las almas en favor de la humanidad... Beneficencia es la contraseña con que se reconocen todos los buenos ciudadanos; todos los corazones están inflamados de patriotismo y se siente más que nunca cuánto se debe a la madre común". "¡Oh, sensibilidad bienhechora!", llora el *Journal de Paris*, "en tu deliciosa impresión es sin duda donde se reconoce que el hombre es la imagen de un Dios. ¡Y maldito sea el corazón que no sabe quererte como el rayo más puro de la divinidad!"

Si el estilo se ha vuelto ridículo, las intenciones eran, no obstante, sinceras. En lugar de contentarse con escribir, se ha actuado. Largo resultaría enumerar todas las tentativas de beneficencia que se llevaron a cabo durante los últimos veinte años del antiguo régimen. Basta con recorrer los periódicos para encontrar un buen número de ellas. El *Journal de Paris*, por ejemplo, nos dice en 1783 que la Sociedad *La Candeur* busca y recompensa los actos de patriotismo y de beneficencia. Ha ofrecido una magnífica fiesta en honor de una mujer llamada Menthe, quien, madre de dieciocho hijos, ha adoptado otro y está encinta de un decimonoveno. Hubo allí ciento cuarenta asistentes, un discurso, una corona, una bolsa, una canastilla de ropa para la madre y las lágrimas de todos los presentes. En

1784, Valentin Haüy habla a los lectores de su educación de los jóvenes ciegos y Beaumarchais de sus socorros a las madres nodrizas. En 1786 se nos informa que la *Société philanthropique* ha prestado asistencia a más de ochocientos catorce ancianos, ciegos de nacimiento, parturientas, etcétera; en 1787, que destina socorros para doce familias de obreros que tengan por lo menos diez hijos, etcétera. El *Journal de Lyon*, en 1785, da a conocer los proyectos del Instituto de beneficencia de Lyón, que quiere fundar veintiocho sucursales en los veintiocho barrios de la ciudad y que, en algunas semanas, ya había reunido 12.242 libras. Sería preciso muy largas investigaciones para conocer con exactitud las realizaciones efectivas y no sólo las manifestaciones oratorias y líricas de ese espíritu de beneficencia y solidaridad. C. Bloch ha estudiado muy bien algunos de esos aspectos en su obra sobre *L'assistance et l'Etat en France à la veille de la Révolution*.[11] Habría que realizar otras encuestas que rebasarían los límites de nuestra obra. Recordemos que, a partir de 1778, es posible hallar copiosas enumeraciones en dos gruesos volúmenes de más de seiscientas páginas sobre *La bienfaisance française*. En 1776 se funda en París una sociedad libre de emulación cuya principal finalidad consiste en estimular la afición por las artes y oficios. Entra en relaciones con intendentes de provincia.* Vegeta y es reemplazada por la *Maison*, más tarde *Société philanthropique*, de la cual forma parte gente muy adinerada y que en 1787 cuenta con más de seiscientos miembros. Durante el mismo año Boucher d'Argis funda una sociedad para asistir a los acusados pobres e indemnizar a los que resultan absueltos. Se realizan grandes esfuerzos en favor de los hospitales. "La locura del día", dice Bachaumont, en 1783 "consiste en invertirlo todo en hospitales". En 1787, una suscripción llevada a cabo en París produce dos millones doscientas mil libras. En cuanto a la provincia, hay sociedades de emulación, sociedades filantrópicas, sociedades de beneficencia en Estrasburgo, Versalles, Orleáns, Reims, Aigueperse, San Quintín, Senlis, Bourg y sin duda en otros lugares. Un poco por todas partes se crean cursos profesionales, molinería, diseño industrial, partos, etcétera. Un poco por todas partes intendentes, grandes señores, los Brienne, los La Rochefoucauld, los Montmorency, los La Tour du Pin, el príncipe de Croy, el marqués de Hervilly, la duquesa de Choiseul-Gouffier, el conde Pontgibaud, etcétera, hacen gala de una generosidad aplicada e inteligente. A veces, hasta es posible una suerte de ascetismo virtuoso. Con ocasión del nacimiento del delfín, hay municipalidades que deciden reemplazar las "fiestas frívolas y dispendiosas" con "buenas acciones", con socorros a los pobres. Veinticinco años antes, el presbítero Coyer había descripto con justicia a los franceses bajo el símbolo de los "frivolitas". Esos "frivolitas" se han prendado de las más graves virtudes. No fue sin duda por eso que hicieron una revolución; pero los "frivolitas" jamás son revolucionarios.

* Delegados del rey en las diversas provincias. [T.]

Notas

1. Sobre la influencia de Rousseau véase P. M. Masson (1551); Martin-Decaen (418); P.-P. Plan (1562); Monglond (429); Mornet (1563 *ter*) y Mornet, *Le romantisme en France au* XVIII^e *siècle*.

2. La censura de sus *Principes de morale* (1784) fue muy benigna, merced, por otra parte, a la sumisión de Mably, y el libro siguió vendiéndose libremente.

3. Obra de referencia general: A. Feugère, *Un précurseur de la Révolution, l'abbé Raynal* (1524).

4. Sin contar una docena de obras que son meros extractos.

5. Obra de referencia general: L. Béclard (1503).

6. Es posible añadir, por supuesto, un cierto número de violentos libelos elaborados en Inglaterra, por ejemplo: los *Fastes de Louis XV* o *le Procès des trois rois*, de Bouffonidor, etcétera. Pero esos libelos están generalmente contra el rey, la corte de Francia y su política, antes que contra el régimen mismo. Véase, por otra parte, el capítulo XI de esta 3ª parte.

7. Véase 3ª parte, capítulo IV.

8. Bibliografía, 1573.

9. Obra de referencia general: F. Gaiffe, *Le Mariage de Figaro* (1527).

10. 1517.

11. 740.

CAPÍTULO III

La difusión general (I - París)

I. — La lucha de los escritores contra la autoridad [1]

En apariencia sigue siendo tan difícil como antes. Las autoridades parecen igualmente tiránicas y vigilantes. Más aún, levantan nuevas barricadas frente a los atajos que van tomando los libros prohibidos. No se ha derogado ni atenuado ninguno de los antiguos edictos, ni siquiera los más feroces. Y se promulgan otros nuevos. En 1774, decreto que obliga a los impresores a obtener una aprobación antes de la impresión y otra después. En 1781, prohibición de vender sin permiso previo los libros de las personas fallecidas. En 1783, decreto para que los paquetes de libros sean revisados no por las policías de provincia, sino en París. En 1785, decreto para que los paquetes de libros sean revisados no por las policías de provincia, sino en París. En 1785, decreto para impedir el anuncio en los periódicos de las obras prohibidas y no permitidas. En 1787, nuevo decreto para permitir la vigilancia en la venta de los libros dentro de los sitios privilegiados, casas del rey, de los príncipes, etcétera, hasta donde la policía no tenía el derecho de penetrar. Los cuerpos de Estado, el Parlamento, la Sorbona, el clero, no ponen menos ardor en denunciar los ataques contra el trono y el altar. Por ejemplo, la edición de Kehl de las obras de Voltaire se ve ásperamente combatida. Antes que una decisión del Consejo la suprima, el arzobispo de Vienne, el obispo de Estrasburgo, el obispo de Amiens arrojan sus rayos: es un pecado suscribirse a ella. La lista de los libros condenados por la Sorbona o el Parlamento resultaría muy larga, cinco o seis docenas por lo menos de 1775 a 1789; y entre ellos es posible encontrar, junto a las obras más violentas, como las de Holbach o los libelos contra Luis XV, libros moderados o discretos como el *Voyage de Figaro en Espagne* del marqués de Langle, o *Le Monarque accompli* de Lanjuinais. Las medidas contra las personas, mucho más eficaces que la quema de algunos volúmenes sobre los peldaños de una escalera, no parecen amainar. Ya hemos visto que se persigue a Delisle de Sales, a Raynal, a L.-S. Mercier, Brissot, encarcelado, sólo es vuelto a la libertad merced a la protección del duque de Chartres. Vitel, librero suizo, que había impreso y puesto en venta el *Tableau de Paris* de Mercier, pasa seis semanas encerrado en la

Bastilla. Sylvain Maréchal, sospechoso de ser autor de libros impíos, se ve destituido de su cargo de sub-bibliotecario en el colegio Mazarino, etcétera. La actividad de la policía continúa enérgica y vigilante. Interviene o trata de intervenir en el extranjero a través de los embajadores. Hasta llega a obtener la autorización para registrar las habitaciones de la familia real.

Todo esto dificulta sin duda la difusión de los libros prohibidos, Bachaumont, Métra confiesan que a menudo resulta difícil conseguirlos y que cuestan caro. *La vie privée de Louis XV* se vende a cuatro luises. Pero Métra reconoce también que "no por ello un aficionado a esa clase de lecturas se privaría de ella". Y con mucha frecuencia también la oferta es abundante y los precios bajan. *L'Alambic des lois*, por ejemplo, no cuesta más que treinta y seis libras. Lo que ocurre es que la policía, las autoridades muestran hacia esas obras, y de manera creciente, toda clase de complacencias y complicidades, sostenidas por toda la opinión pública. Desde los más grandes a los más pequeños se da con una mano lo que se retira con la otra. Tenemos a Vergennes y Maurepas que prometen a Panckoucke cerrar los ojos sobre la introducción de la tercera edición de la *Histoire des Indes* de Raynal. Tenemos a los propios censores de Chécieux, Saineville, prodigando elogios a las obras de Duclos, de Condillac, de Mably, a la *Encyclopédie méthodique*, afligidos por no poder aprobarlas. "Todo el mundo se ríe de las censuras de los sorbonistas y los parlamentarios." El nombre de censor "se ha transformado en una injuria", aun cuando casi siempre sólo se trate, como le decían Vergennes y Maurepas a Panckoucke, de "la representación de una pequeña comedia". La censura de *Bélisaire*, el arresto de Delisle de Sales, la condena de Raynal, se transforman inmediatamente, como hemos visto, en una comedia. En el propio Versalles, en el "lugar privilegiado" que es el castillo, esa comedia se vuelve una farsa. A pesar de los secuestros, de las pesquisas del prebotazgo, hasta en lo de Blaizot, librero de la corte, se venden los libros prohibidos bajo las galerías del castillo, a la entrada del *Grand Commun*,* en las caballerías reales, en las casas ocupadas por los servidores de la reina. Se los vende "bajo los ojos de Sus Majestades"; incluso con la complicidad de los grandes, del príncipe de Lambesc, por ejemplo, quien se opone ruidosamente a las investigaciones de la policía. Los secuestros, los breves encarcelamientos a veces, no son más que alarmas, y el comercio, que es apenas clandestino, se reanuda con mayor ímpetu. La policía, zarandeada sin cesar entre órdenes severas y ruegos de cerrar los ojos, no actúa ya sino con incoherencia, se desacredita y se desmoraliza. Brissot nos ha dejado el relato detallado de una de esas farsas policiales. Ha escrito *le Pot pourri*, donde, por lo demás, no maltrata ni al rey ni a Dios ni "los reinos de Barca, de Trípoli, de Túnez, de Argelia y de Marruecos", sino, lo que era mucho más grave, a diversos autores y a una dama que hacía profesión de *bel esprit* y agasajaba a escritores influyentes. Se obtiene, pues, una *lettre de cachet*** contra el inso-

* Servicio encargado de la alimentación de los altos funcionarios y oficiales de la casa real. [T.]

** Orden de detención o de destierro emanada del rey. [T.]

lente. El oficial de policía encargado de ejecutarla se presenta en casa de Brissot, acompañado por su librero. "Vendré mañana a deteneros", le dice. "Partid, pues, hoy mismo, pero dejad en vuestra casa una o dos hojas del manuscrito de vuestro folleto. Las secuestraré para que sirvan de prueba de mi celo." La mujer de ese oficial, inspector de librería, vendía por una parte los libros que su marido secuestraba por la otra. De igual modo, nos dice Brissot, con la complicidad del gobierno se introducían en Francia los libros impresos en Neuchâtel.

Existe así, a través de Francia, una circulación cada vez más activa de esos libros que las autoridades condenan, que la policía persigue, pero que ni las autoridades ni la policía muestran interés, la mayor parte de las veces, en hacer desaparecer. Los bultos y los paquetes siguen penetrando en la capital por mil medios. Llegan en las carrozas del inspector general de la hacienda o del conde de Artois (sin que ellos lo supieran, por otra parte). El librero suizo Fauche-Borel, en 1780, realiza tranquilamente un viaje de negocios a París y coloca un número bastante considerable de obras impresas por su padre, entre las que se cuentan las obras de Raynal. Numerosos testimonios concuerdan en comprobar esa difusión de las más audaces obras. "Considerad *Le Système de la nature* de Delisle de Sales... Los decretos, los mandatos, el fuego de las hogueras no han logrado detener sus culpables ediciones; se han multiplicado como el pulpo bajo el cuchillo que lo mutila." Rutlidge o algunos extranjeros como Andrews dan testimonio de ello: *The curiosity of the French is such that notwithstanding the severity with which the press is controlled, lucubrations of all kinds of subjects are secretely printed and vended, in spite of the vigilance with which they are watched.** El número de las ediciones, por lo demás está ahí para atestiguar su venta. Cuarenta ediciones o falsificaciones, ya hemos dicho, de la *Histoire des Indes* de Raynal, cinco de la *Philosophie de la nature* de Delisle de Sales; las otras obras audaces tienen menor resonancia; pero, a pesar de las dificultades de la venta, muchas se reeditan. Se hacen por lo menos tres ediciones de los *Entretiens de Phocion* de Mably, otras tantas de sus *Observations sur l'histoire de France*, cuatro de las *Observations sur les Etats-Unis*, etcétera. Seis ediciones por lo menos del *Procès des trois rois*; tres de los *Fastes de Louis XV* (por Bouffonidor), del *Essai de tactique* (Guibert), de los *Vrais principes du gouvernement français* (Gin), del *Réformateur* (de Clicquot de Bervache); dos del *Eloge de l'Hospital* (Guibert), del *Extrait du droit publique* (de Brancas), de las *Considérations* (J.-L. Castilhon), del *Essai analytique* (Graslin), de la *Certitude des preuves du Mahométisme* (Cloots), de las *Lettres sur la liberté* y del *Essai sur les erreurs* (Brissot), etcétera.

* "La curiosidad de los franceses llega a tal extremo, que a despecho de la severidad con que se controla la prensa, se imprimen y venden secretamente lucubraciones sobre toda clase de asuntos, no obstante la vigilancia a que están sometidas." [T.]

II. — Difusión de la irreligión en la nobleza y el clero

Considerable es esa difusión en el seno de la alta nobleza. Abundan los testimonios generales sobre ella. "El ateísmo", dice Lamothe-Langon, "se hallaba universalmente extendido en lo que se llamaba la alta sociedad; creer en Dios se convertía en un ridículo del que todo el mundo trataba de guardarse". Las memorias de Ségur, las de Vaublanc, las de la marquesa de la Tour du Pin, confirman lo que escribe Lamothe-Langon. En lo de Mme. d'Hénin, de la princesa de Poix, de la duquesa de Biron, de la princesa de Bouillon, en el ambiente de los altos oficiales se es, si no ateo, al menos deísta. La mayor parte de los "salones" son "filósofos" y su más hermoso ornato lo constituyen los filósofos. No sólo en casa de los o de las que hacen profesión de filosofía, en lo de Holbach, Mme. Helvétius, Mme. Necker, Fanny de Beauharnais (donde es posible ver a Mably, Mercier, Cloots, Boissy d'Anglas), sino también en el círculo de los grandes señores. En casa de la duquesa d'Enville se encuentra a Turgot, Adam Smith, Arthur Young, Diderot, Condorcet; en lo del conde de Castellane, a d'Alembert, Condorcet, Raynal. En los salones de la duquesa de Choiseul, de la mariscala de Luxemburgo, de la duquesa de Grammont, de Mme. de Montesson, de la condesa de Tessé, de la condesa de Ségur (su madre), Ségur tiene ocasión de encontrarse con u oír discutir a Rousseau, Helvétius, Duclos, Voltaire, Diderot, Marmontel, Raynal, Mably. El hotel de La Rochefoucauld es el lugar de cita de los grandes señores más o menos escépticos y liberales, Choiseul, Rohan, Maurepas, Beauvau, Castries, Chauvelin, Chabot, quienes se codean allí con los Turgot, los d'Alembert, los Barthélemy, los Condorcet, los Caraccioli, los Guibert. Habría que enumerar muchos otros: "salones" de la duquesa d'Aiguillon "muy apasionada por la filosofía moderna, es decir, por el materialismo y el ateísmo", de Mme. de Beauvau, del duque de Lévis, de Mme. de Vernage, del conde de Choiseul-Gouffier, del vizconde de Noailles, del duque de Nivernais, del príncipe de Conti, etcétera. En lo de la gente de cuna menos ilustre, pero que son ricas y brillan, el tono no es menos osado: los "salones" de Dufort de Cheverny, del señor de Nicolay, de Mme. de Chastelain, cuya morada frecuentan gloriosamente Turgot, Gaillard, Rulhière, d'Alembert, Marmontel, Condorcet, Mably, etcétera. Por lo tanto, no puede extrañar que los mejores clientes de los vendedores ambulantes de libros prohibidos hayan sido con mucha frecuencia la nobleza y el clero. Quienes compran el *Oracle des anciens fidèles*, la *Théologie portative*, el *Evangile de la raison*, la *Antiquité dévoilée*, las *Mélanges* de Voltaire son el conde de Guébriant, el conde de Rozen, el mariscal de Duras, el duque de Orléans, el marqués de Paulmy, el duque de Aumont, el príncipe de Condé, el duque de Chaulnes, el conde de La Mark, y además marqueses, condes, escoltados por magistrados y financieros, presbíteros, bibliotecarios de colegios o de conventos y por doctores de la Sorbona.

Todos esos grandes señores filósofos no llegaban hasta el ateísmo y el escándalo. Muchos de ellos se contentaban con un amable escepticismo.

Algunos sólo abandonan la religión de sus padres para abrazar con sinceridad los deberes de la "moral del corazón" y de la "religión natural"; era el caso, por ejemplo, de la encantadora condesa de Egmont. Ocurre, sin embargo, que los más encumbrados hacen gala de su desprecio por la "superstición". El piadoso marqués de Saint-Chamans cena, en 1774, en casa del conde de Artois en un día de vigilia. Sólo se sirve carne, y se ve reducido a comer pan y nabos. La muerte del príncipe de Conti produce un espantoso alboroto. Se halla en el artículo de la muerte; el arzobispo de París viene a visitarlo; el príncipe le prodiga cortesías, pero rechaza los sacramentos; el arzobispo regresa dos veces y dos veces el guardia le niega la entrada "en presencia de un pueblo inmenso". "La gente del oficio", añade *Les Nouvelles du jour*, "reprochan a Mons. de Beaumont el no haber evitado ese escándalo usando de un poco de astucia, entrando en el patio y permaneciendo en algún sitio, para imponerse a los espectadores".

Es verosímil que la incredulidad estuviera mucho menos difundida en la alta jerarquía eclesiástica. ¿Es preciso, como lo hace el presbítero Sicard,[2] intentar una exacta enumeración y decir que sobre treinta y cinco obispos, no había más que siete impíos y tres o cuatro deístas? Ello equivaldría a olvidar que los obispos contados entre los piadosos no necesariamente dejaban ver lo que pensaban. Sin embargo es, sin duda, cierto, aunque de una manera muy general. Pero no es menos cierto que algunos de quienes no eran ni impíos ni deístas se creían, sin embargo, obligados a darse aires filosóficos y a relegar entre los "prejuicios" la austeridad y el fanatismo, y aun la teología o incluso el dogma. Dice de Boismont: "Los mandamientos, las cartas doctrinales, al menos la mayor parte de los que la gente se digna leer o citar, los que han proclamado todas las bocas de la fama, pasadas por el cedazo de Hobbes y de Grotius, se hallan cargados de un vapor filosófico que revela un gusto, aún tímido y circunspecto, pero bien determinado, por todas las novedades de moda." Bachaumont habla como el libelista Boismont. Ciertos prelados, escribe, encuentran "su ambición mal apoyada sobre un fantasma religioso que se eclipsa día a día". Sobre todo, se hallan confirmados por diversos hechos. ¿No vemos acaso al muy piadoso y diligente cardenal de Boisgelin rogar a la condesa de Grammont que no lea el mandamiento que le envía sino a partir de la página 18, pues "el resto es demasiado devoto"? Los predicadores rivalizan no en piedad o ciencia teológica, sino en moral natural, en razón y en filosofía. El presbítero Beauvais, el carmelita Elisée, el presbítero Torné, el presbítero Fauchet, el presbítero Boulogne, Maury se hallan entre los más renombrados de esos filósofos con sotana (por lo demás, Beauvais, Torné, Fauchet, Maury serán diputados en los Estados generales, en la Asamblea legislativa y en la Convención). Sucede incluso que su filosofía provoque algún escándalo. El presbítero Maury colma sus sermones, aun ante el rey, de desarrollos políticos y sociales; pero pone en ellos la suficiente mesura como para que las autoridades no se formalicen demasiado. Pero el panegírico de San Luis por el padre d'Espagnac, en 1779, y luego otro sermón donde hace el paralelo entre la monarquía y el despotismo escandaliza a los devotos; se le retiran sus títulos de gran vicario. En 1786, el

arzobispo se opone a la impresión del panegírico de San Luis por el presbítero Gros de Besplas, que las almas piadosas juzgan impío. Cuando se va de los obispos y predicadores de renombre al medio y al bajo clero de París, resulta aún más difícil emitir un juicio general. Cochin declara, en 1782, que la mayor parte de los sorbonistas son ateos; pero Cochin es un descreído que detesta a la Sorbona y a los sacerdotes. Hay, sin embargo, en su escepticismo una cierta parte de verdad. En la mesa de los oficiales del duque de Penthièvre, el capellán, padre Viet, toma parte en las conversaciones licenciosas. El presbítero Legrand hace a Mme. Roland una confesión "que no tiene poca semejanza con la del Vicario saboyano"; y él es quien le lleva *La Nouvelle Héloïse*. El presbítero Aubray, preceptor de Norvins, confía a su alumno que ya no cree y renuncia al sacerdocio y a la Universidad. Entre los clientes de los vendedores ambulantes cuyos nombres o profesión nos son conocidos se encuentran, como ya hemos dicho, seis presbíteros y cuatro doctores de la Sorbona. Además, diseminados por las provincias, hallaremos muchos más ejemplos de sacerdotes o seminaristas incrédulos o libertinos; es poco probable que la fe y las costumbres fueran más sólidas en París.

El "liberalismo" corría parejas con la incredulidad. Hasta se podía ser "filósofo" en política sin serlo en materia de religión. Los más grandes señores y aun la mayor parte de ellos se jactaban de aborrecer tanto el "despotismo" como el "fanatismo". Los testimonios generales abundan y las memorias de Ségur, Moré, Bezenval, Montbarrey, Clermont-Gallerande, Bouillé, Pontécoulant, Choudieu, de Mme. de Chastenay, de la vizcondesa de Noailles, etcétera concuerdan entre sí: "Voltaire arrebataba nuestros espíritus; Rousseau conmovía nuestros corazones; experimentábamos un secreto placer al verlos atacar un viejo andamiaje que nos parecía gótico y ridículo... Aplaudíamos las escenas republicanas de nuestros teatros, los discursos filosóficos de nuestras academias, las obras audaces de nuestros literatos... Preferíamos una palabra elogiosa de d'Alembert o de Diderot al favor más señalado de un príncipe." "En los *boudoirs* y hasta en la antecámara del rey se mantenían las conversaciones más sediciosas." "Era de buen tono profesar los principios más liberales, aparentar independencia, censurar los actos del gobierno, incluso mostrarse dispuesto a resistirlos, en una palabra: declararse partidario y protector del pueblo cuya emancipación se reclamaba y provocaba." "La nobleza joven, la primera en verse invadida por el contagio del espíritu filosófico, se mostraba dispuesta a desdeñar el prejuicio de cuna y sus otros privilegios"; de Inglaterra traía "una entusiasta inclinación por las formas del gobierno representativo y por las libertades de la tribuna". "El horror hacia los abusos, el desprecio de las distinciones hereditarias, todos esos sentimientos de los que las clases inferiores se han apoderado en su propio interés, debieron su primer fulgor al entusiasmo de los grandes, y los más activos discípulos de Rousseau y de Voltaire se contaban más aún entre los cortesanos que entre la gente de letras." Si debemos a creer a Mme. de Chastenay, las ideas liberales habían penetrado hasta en los propios conventos. "Todos éramos educados en la idea de la igualdad de los hombres, del desprecio por las vanas diferencias, de la

obligación de hacerse digno de ellas... Esas ideas, inculcadas en nuestras casas más a menudo quizá que en otras partes, no eran sin embargo extrañas a ninguna educación de esa época; los preceptores de los jóvenes se hallaban casi todos imbuidos de ellas; las monjas en los conventos alimentaban con ellas a las jóvenes, y Coblentz se vio repleto de gente que no quería ya que sus escribanos les diesen el título de muy altos y poderosos señores."

Conocemos un buen número de esos señores que no querían deber su altura y su poder sino a sus méritos y a los servicios que prestaban. Muchos de ellos, sin duda, no tenían deseo alguno de llevar demasiado lejos la práctica de su liberalismo. Ségur, Bouillé y otros reconocen que pensaban salir del paso con frases generosas, con reformas que se cuidaban muy bien de precisar y a las que se pedía que no molestaran a nadie. La condesa de Boufflers declara que el poder absoluto "corrompe las cualidades morales de una nación". Mme. de Poix, Beauvau por su apellido de soltera, "como todas las personas de ingenio en esa época, devoró todas las obras nuevas, productos brillantes y peligrosos de esa fiebre filosófica que precedió al delirio revolucionario". El abuelo de Mme. de Villeneuve-Arifat va a visitar a Voltaire con su mujer; Mme. de Frénilly, "fascinada", "desea que su hijo pueda decir a los hijos de sus hijos: ¡He visto a Voltaire!" El presbítero Raynal es comensal de la familia de Norvins. Es el hijo, el marqués de Paulmy, quien publica las obras políticas del marqués d'Argenson. El conde de Oms de Margaret enseña a los guardias franceses,* "lee mucho al presbítero de Mably". Pero la condesa de Boufflers es lo menos pueblo o aun menos burguesa posible; Mme. de Poix atempera bastante pronto su entusiasmo; su abuelo no era hombre "para seguir la corriente"; Mme. de Frénilly sigue siendo muy piadosa, etcétera, etcétera. Toda esta gente tenía inquietudes, incurría en libertades de lenguaje, no creía que todo esto traería consecuencias. La propia reina María Antonieta experimentaba cierto placer en dejarse arrastrar por la corriente. Poseía en su biblioteca *La Philosophie du bon sens* de d'Argens, *Bélisaire, L'Eleve de la nature. Les Nonnes galantes* de d'Argens, Raynal. Sin duda ello no prueba que hubiera leído esas obras; más aún, es de desear que no hubiera leído *Les Nonnes galantes.* Pero no hay duda alguna de que el presbítero de Bermont le lee las *Bagatelles morales* de Coyer, que no se muestran blandas ni con los abusos del régimen ni con los prejuicios nobiliarios, y que realiza a Ermenonville y a la tumba de Rousseau un viaje por el que los filósofos arman gran algazara. Otros hay, por lo demás, que sin ser jamás republicanos, son más osados y anhelan profundas reformas. Ségur pasa la mayor parte de su tiempo en lo de Malesherbes, d'Alembert, Raynal, en los "salones" más liberales. Montlosier no se nutre más que de Voltaire, Rousseau, Diderot, Bayle y del *Système de la nature.* Se rodea de sacerdotes *beaux-esprits,* "algunos de los cuales eran deístas, otros francamente ateos". La Fayette comprueba que se llegará "sin grandes convulsiones, a una representación independiente y, en consecuencia, a una disminución de la autoridad real".

* Cuerpo militar encargado de cuidar los lugares donde el rey estaba alojado. [T.]

Stanislas de Girardin se lamenta por "ese abuso de la autoridad, esas vejaciones de toda especie" que acabarán por precipitar "la masa de los oprimidos" a una revolución anárquica y sangrienta. La condesa de Egmont se "opone por principio, por temperamento y por condición a las máximas de la nueva filosofía que sostiene la igualdad"; respeta los derechos de cuna. Pero no respeta seguramente nada de los abusos del régimen. "El honor me dice: Sed sumisa a vuestro rey, pero no seáis esclava." Desea una "monarquía limitada por las leyes" y no "la absurda barbarie de proceder con el pueblo como si no formase parte de la humanidad". "Si el Parlamento es nulo, necesitamos los Estados generales; y si no existen leyes en Francia, ¿cuáles son los derechos que el rey puede reclamar? No nos quedan entonces más que los del derecho natural y del uso. Ahora bien, el primero jamás creó déspotas y el segundo jamás se soportó en Francia."

Liberales prudentes o liberales osados se encuentran en esos "salones" donde hemos visto a los incrédulos pasear su escepticismo. Más aún, en adelante se hablará mucho más de reformas políticas y sociales que de tolerancia, de deísmo y de ateísmo. No que esas discusiones religiosas estén en rigor de verdad pasadas de moda; pero para unos esos problemas religiosos se han convertido en trivialidades, para otros siguen siendo problemas reservados sobre los cuales resulta de buen todo callarse la boca. Los "salones" filosóficos, sobre todo los de los grandes señores, tienden, pues, a transformarse en "salones" políticos donde se habla acerca de la nobleza mercantil, de los derechos feudales o de los "insurgentes" mucho más que de la moral natural o de las contradicciones de la Biblia. Los más cotizados de esos "salones" políticos son los de La Rochefoucauld, de la duquesa de Enville, de Mme. de Beauvau, del conde de Castellane y, entre la gente de menor importancia, de Fanny de Beauharnais, de Mme. Doublet. D'Alembert sostiene "tres veces por semana asambleas a las que llama conversaciones; y a ellas concurre todo lo que hay de más ilustre. No es raro ver ante sus puertas de veinticinco a treinta carrozas". El almuerzo del presbítero Raynal reúne, todas las semanas, "todo lo que en París hay de más ilustre entre los embajadores y señores de tránsito". Allí, como en otras partes, no sólo se preconizaba la igualdad, se la ponía en práctica, al menos con los plebeyos que "sabían pensar". Arthur Young observaba que "la comunicación entre los grandes y la gente de letras, que debe existir en un nivel de igualdad o no existir en absoluto, es en París muy respetable". De hecho, no sólo se recibe a la gente de letras, sino que se la solicita y se la honra. Los grandes señores se transforman en sus "cortesanos". Es una felicidad tener en su casa a Rousseau para que lea sus *Confessions*, Beaumarchais para que lea su *Mariage de Figaro*. "Delille cenaba en casa de Mme. de Polignac con la reina... Chamfort tomaba el brazo del señor de Vaudreuil."

Es indudable que el clero se interesaba mucho menos o mucho menos abiertamente en los problemas políticos. Estaba comprometido con los defensores de la monarquía más absoluta. Pero es también indudable que, sin hablar de los presbíteros que frecuentaban los salones políticos, muchos sacerdotes, obispos, párrocos, monjes, regentes de colegio acogían con sim-

patía las ideas liberales. Un cierto número de ellos se hizo elegir en los Estados generales, en la Convención y para defender en ellos las ideas audaces. Los volveremos a encontrar cuando estudiemos la vida de los colegios. Se trata de sacerdotes que escriben no pocas de las obras más o menos atrevidas que hemos estudiado. Podemos espigar aquí y allá otras informaciones. El cardenal de Boisgelin, que escribe un comentario sobre Montesquieu, aprecia mucho la constitución republicana atemperada por el federalismo. El presbítero Soulaire es concurrente asiduo de los salones liberales. En lo del cura d'Orangis cuarenta eclesiásticos declaran que han visto representar *Le Mariage de Figaro*.

A pesar de su curiosidad o de su simpatía, la mayor parte de ellos no eran más revolucionarios que Beaumarchais. Al igual que los nobles, ellos también deseaban curar los males del régimen, a condición de que no se tocara a aquellos de quienes sacaban provecho, es decir, de que no se tocara nada. Dice Ségur: "No eran sino combates de pluma y de palabras que no nos parecían poder ocasionar daño alguno a la superioridad de modo de vida de que gozábamos y que una posesión de varios siglos nos hacía creer inquebrantable." Por desgracia el rumor de la batalla era ávidamente escuchado por aquellos que eran o se creían víctimas de esa superioridad de modo de vida y son ellos que nos es preciso estudiar, en París primero, después en provincia.

III. — La difusión en las clases medias

La difusión de la irreligión es sin duda considerable. Los testimonios resultan demasiado numerosos y formales para no ser nada más que la ilusión de los pesimistas. Los libelistas, los memorialistas, la gente piadosa que de ella se aflige, los incrédulos a quienes divierte, todos concuerdan: "la religión", dice un libelo de 1781, "encerrada, por así decirlo, en el recinto de sus templos, no ha conservado ninguna relación con las costumbres; se ha vuelto una mueca puramente local". Ya no se trataba, dice el príncipe de Montbarey, "más que de una cuestión de hábito". La irreligión, dice Duveyrier, "invade todos los espíritus esclarecidos". Un oscuro novelista se lamenta: "Por todas partes no se oyen más que invectivas y gritos de furor contra los ministros de la Iglesia; ¡se los cita ante el tribunal de la razón y se les exige que prueben la religión del mismo modo como se demuestra una verdad matemática!" El honrado Ducis se muestra también abrumado: "La religión se encuentra de tal modo destruida en esta capital, que nada es puro en las costumbres y nada es altivo en las opiniones." Pero Cochin no ve en ello sino una razón para divertirse. "Enviadme", escribe a Desfriches, "vuestro trozo sobre las penas del infierno; es muy divertido y se lo puede decir ante todo el mundo, excepto quizás ante los sacerdotes; pero no se vive con semejante gente"; las mujeres simulan formalizarse por un dicho un poco libre; pero "en el común de las reuniones" se permite "una duda teológica que, en efecto, todo el mundo experimenta en sí mismo".

Ejemplos precisos pueden apoyar tales comprobaciones generales, aun en aquellos ambientes adonde los documentos nos conducen mucho más raramente. Se comentan las muertes impías de La Morlière, de La Condamine, de dragones que se suicidan por un tedio ateo de la vida. El yerno de Diderot, el señor de Vandeul, es irreligioso como su suegro. Carnot es "teísta". Un tal Fréville es "casi profesor público de ateísmo" en un café de la calle de Richelieu; sostiene que la virtud es "un ser de razón" y la define "aquello que es constantemente útil a la especie humana". C. du T. invoca al tiempo que "habrá purgado al mundo de soldados, de gente de justicia, de sacerdotes y de cortesanos". Thiébault almuerza, un viernes santo, en casa de su amigo Salafon, junto con algunas otras personas. Comen jamón, pues "el viernes santo era el día del año en que el jamón era mejor". Cuando Moreau de Jonnès ve desfilar una procesión de monjes que traen a los prisioneros rescatados a los berberiscos, se dice a su alrededor que se trata de una truhanería, que los prisioneros son comparsas y que la comedia produce a los monjes treinta mil francos. Hay por último algunos hechos generales. Al comprobar los progresos de la impiedad, una disposición policial de 1782 renueva la prohibición de trabajar en domingo: las tiendas y las tabernas permanecen abiertas durante la hora de los oficios. El número de ordenaciones disminuye; en una diócesis mueren 253 sacerdotes y sólo se ordenan cien.

Por otra parte, no habría que exagerar el valor de esas pruebas. Es indudable que los tibios y hasta los incrédulos se hacen cada vez más numerosos entre la burguesía media de París. Pero para evaluar exactamente su número, sería necesario llevar a cabo muchas, rigurosas y probablemente imposibles encuestas. Bachaumont comprueba, por ejemplo, la disminución del número de profesiones religiosas en 1783. Pero, en 1785, debe confesar que en 1784 han aumentado mucho. A falta de informaciones acerca del número de comulgantes en las parroquias, cabe tan sólo concluir que, hacia 1780, se ve por lo menos aparecer esa burguesía volteriana que se opondrá a la Restauración y a la Congregación * y preparará la revolución de 1830.

No pensaba sin duda en preparar la de 1780, al menos antes de 1787. Se deja ganar por las ideas liberales, el odio del despotismo y de ciertos abusos. Apoya con fervor la resistencia del Parlamento, porque se forja ilusiones sobre el noble corazón de los parlamentarios y no se da cuenta de que éstos defienden sus propios privilegios, no las libertades de esa burguesía. Los más variados testigos coinciden en comprobar tales impaciencias y reivindicaciones: "Ni la persona del rey", dice Mme. de Boufflers, "ni su trono ni su familia inspiran ya la menor consideración, y esa manera de pensar se ha convertido en una suerte de actitud a la moda de la que se hace alarde". "Las ideas de igualdad y de república", escribe de Véri (hacia 1775), "fermentan sordamente en las cabezas". En las reuniones,

* La Congregación de la Santa Virgen, fundada en 1801. Fue perseguida por Napoleón, pero adquirió gran desarrollo y enorme poder político bajo la Restauración. [T.]

comprueba Rutlidge, se oyen incesantes quejas, se envidia (ingenuamente) la Constitución inglesa, y si la gente se calla en los cafés y lugares públicos, ello es sólo por temor de los espías de la policía. Sucede, sin embargo, que se los desafíe. Un joven pide en un café, en 1787, que le den cambio de un luis cantando el conocido estribillo: "Cambiadme esta cabeza"; lo detienen. Fuera de los lugares públicos, las conversaciones se vuelven más atrevidas. En 1783, el Parlamento condena al señor de Chabriant a seis mil libras por daños y perjuicios: Cochin se manifiesta loco de alegría, pues es necesario bajarle los humos a la nobleza. C. du T. se irrita contra los "reyes desidiosos, príncipes sin conducta, nobles sin honor, ministros sin probidad". El presbítero Bouisset responde a la duquesa de Harcourt que entre el duque y él no hay más que una letra de diferencia: el duque es hijo de un mariscal de Francia y él es hijo de un *maréchal* [*ferrant* *] en Francia. Así pues, en la mejor parte del Tercer Estado se ha perdido en mayor o en menor grado el respeto y la resignación. Pero es probable que no se haya perdido la prudencia y el sentido de sus propios intereses. Antes no se era nada, ahora se quiere ser algo. La gente sufre, y reclama remedios. Pero no se pretende recurrir a conmociones que pueden dejarlo a uno quebrantado. Servan, en su *Apologie* (1784), se alza con violencia contra "las bárbaras infamias, las horribles injusticias" de que es víctima el pueblo; pero se dirige a "nuestro Rey" y espera hacerle saber "tan sólo dos cosas: cuánto le somos fieles y cuánto sufrimos". Se conserva una cierta fe monárquica. Camille Desmoulins pensaba que en 1788 habría costado trabajo encontrar "diez republicanos en París". Había seguramente más de diez entre los filósofos de profesión, entre la gente de letras; no debía haber muchas docenas entre quienes no eran más que lectores de las gente de letras.

Por lo demás, es probable que en muchos casos la difusión de las nuevas ideas se haya realizado insensiblemente por obra de la curiosidad. No se trata de conversiones, de complicidades con los "filósofos". Pero están de moda; se los desea conocer, leerlos. En última instancia se cierran los ojos sobre sus impiedades, sus irreverencias, sus violencias, o bien se forma el propósito de no dejarse perturbar. Pero también se piensa que no se tiene el derecho de ignorarlos y de ahí que uno se abandone, sin segunda intención, a lo que parece justo, prudente y conmovedor. Todos los contemporáneos, Mercier, Sénac de Meilhan, Talleyrand, un viajero inglés, etcétera, están de acuerdo para reconocer el poder de esa pasión que llevaba hacia Voltaire, Rousseau, Raynal y otros. Ellos confirman lo que nos han manifestado tantos hechos, así como la propia difusión de sus obras. Conocemos no pocos de esos curiosos que siguen siendo o que creen seguir siendo fieles a sus tradiciones, pero que están fascinados por la filosofía. Hasta el propio seminario de San Sulpicio se deja conquistar. Nada revela allí las nuevas ideas hasta la salida del presbítero Baston (hacia 1765). Pero después se leen con la dirección de los maestros, "las sublimes fantasías de

* Juego de palabras intraducible al castellano. *Maréchal ferrant* (literalmente: mariscal herrante) se llama al herrador de caballos. [T.]

Buffon sobre la formación de la tierra, la insidiosa confesión del Vicario saboyano, los falsos pensamientos filosóficos de Diderot, y muchas otras producciones de la misma índole", por cierto que para refutarlos. Algunos obispos (que es preciso contar entre los parisienses antes que entre los provincianos) son al propio tiempo piadosos y filósofos: el arzobispo de Burdeos, Mons. de Cicé, "habla de la religión como Fénelon y de la libertad como Necker"; el señor de Belloy, obispo de Marsella, y luego arzobispo de París, lee la *Histoire philosophique* de Raynal. Hasta el presbítero Riballier, censor real, y una de las bestias negras de los "filósofos", parece temer la reputación de santurrón. Cuando se le ruega dar su aprobación a una Vida del bienaventurado Lorenzo de Bríndisi, general de los capuchinos, auténticamente beatificado, la concede, pero lamentando que se halle "repleta de innumerables capuchinadas".* Joubert es profundamente piadoso; jamás dejará de serlo. Pero si, hacia 1812, tiene a Diderot por loco, lo lee con entusiasmo treinta años antes, se regocija de conocerlo, le solicita temas de estudio; traba relación con Restif, Guillard de Beaurieu, Mercier, Grimod de La Reynière. Bergasse, que defenderá la monarquía tradicional, frecuenta el "salón" de Mme. Helvétius, admira a Voltaire, hace una visita a Rousseau. Mme. de Castellane conserva alguna devoción, ayuna en la cena del viernes y permanece absolutamente fiel a la fe monárquica; con todo, admira a d'Alembert, Condorcet, Raynal y Diderot, que son familiares de su "salón". Poseemos la correspondencia de dos buenos burgueses parisienses que se vuelven entusiastas revolucionarios, Toussaint Mareux y François Sallior. No encontramos en ella más que proyectos y preocupaciones comerciales e industriales. Sin embargo, era preciso que, de manera más o menos confusa, hubiesen sentido inclinación por las nuevas ideas, puesto que las abrazaron fervorosamente no bien se las quiso llevar a la práctica. Muchos, sin duda, eran como ellos, revolucionarios sin saberlo o, al menos, revolucionarios pacíficos, revolucionarios de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad sin la muerte.

IV. — Los cafés, las sociedades literarias, los cursos públicos, etc.

El espíritu revolucionario no se forma ciertamente en medio del silencio y la soledad; en ellos es posible escribir obras revolucionarias, pero seguirán siendo puras e inofensivas especulaciones mientras sus ideas no hayan fermentado al calor de las conversaciones, discusiones y contiendas de palabras. Para que esas ideas se transformen en "ideas-fuerzas" les hace falta un público. Ahora bien, las ocasiones de publicidad se multiplican singularmente en París, durante los años que preceden a la Revolución. En primer lugar comienzan a pulular los cafés. Ya existían, desde la época de la Regencia, y muy diferentes de las tabernas del siglo XVII. Hemos

* Es decir, de charlatanería insulsa y grosera, como la que los capuchinos solían prodigar a la gente humilde e ignorante. [T.]

visto más arriba a ateos y deístas discurrir más o menos abiertamente en el café Procope o en el café Gradot. No parece que tales cafés filosóficos se hayan multiplicado demasiado hacia mediados del siglo. Pero siempre los hay: Procope, la Régence, etcétera. Mopinot se queja de que los "prusianos" o partidarios del rey de Prusia colmen los cafés y otros lugares públicos y de que no se les imponga silencio. Hacia fines del siglo, en lugar de 380 cafés en 1723, habría 1.800 en 1788, según los informes de la policía. Mercier sólo cuenta entre 600 y 700 de ellos, sin duda porque resulta difícil distinguir entre el café y la antigua taberna. No caben dudas de que en los más importantes, y en algunos que no estaban de moda, se charla abundantemente, y no sobre los *sonetos de Job* y de *Uranie* * o de la tragedia en prosa, sino sobre el trono y el altar. En lo de Procope, en la Régence, en el Caveau del Palais-Royal encontramos, junto a los jugadores de ajedrez y a los cancionistas, a los que juegan a la política o ponen en coplas a las autoridades; más aún, es un nuevo tema para la sátira y la comedia:

Dans un obscur café, trois ou quatre mazettes
Ainsi que ce docteur grands lecteurs de gazettes
*Lui prêtent leur avis pour gouverner l'Etat...***

y Mlle. C*** D*** versifica *Le Café littéraire* [y político] *ou la folie du jour, Comédie prologue sans préface.*

Los clubes, en la fecha en que nos detenemos (1787), tienen una importancia mucho menor. Es conocido el papel que comenzaron a desempeñar en 1788 y 1789 y el lugar que ocuparon en el desarrollo de la Revolución. Son numerosos y están muy de moda antes de 1788. En 1785 encontramos el Salón de las arcadas, el club de los caballeros de San Luis, el club olímpico (que reúne a cien damas de distinción, entre las cuales se cuentan tres princesas de sangre real y cuatro hombres de la corte y de la ciudad), el club Premier, el club masónico, el club político (en la calle Saint-Nicaise), el club de Boston o de los norteamericanos, el club de los extranjeros, el club o sociedad de los colonos. "Por todas partes", dice Bachaumont, "no se ven más que clubes". Pero todos ellos son muy recientes; los más antiguos no parecen ser anteriores a 1782. Un *Avis sincère*, de 1786, se ve todavía precisado a explicar el vocablo "*chlub*, lugar de asamblea en París", señalando que esas asambleas son nuevas. Sobre todo, con anterioridad a los años de agitación, 1788 y 1789, sus concurrentes se ocupan muy poco de verdadera política. Pero está presente cuando se da la ocasión, puesto que hay un club político y que Lefebvre de Beauvray se defiende y defiende a los parisienses de pasar las tres cuartas partes de su

* Célebres sonetos en la historia literaria del siglo XVII. El primero pertenece a Benserade y el segundo a Voiture, ambos compuestos en 1638. Estos sonetos dividieron en dos campos a la sociedad "preciosa". Más tarde, en 1659, el *abbé* Cotin escribe un soneto *A la princesse Uranie*, ridiculizado por Molière en su comedia *Les Femmes savantes* (acto III, escena II), en la que Uranie era la duquesa de Longueville, una de las partidarias del homónimo soneto de Voiture. [T.]

** "En un oscuro café, tres o cuatro chambones, / Así como ese doctor, grandes lectores de gacetas, / Le dan sus consejos para gobernar el Estado..."

vida "en los *clubbes* o sanedrines políticos", considerando, por lo demás, como clubes los cafés, las cervecerías, pórticos y arcadas, salas o galerías del *Palais*, los bulevares, el Luxemburgo y las Tullerías. Pero el club filosófico de Villar y Brissot, en 1783, permanece en estado de proyecto. En 1782, el propio club político ha recibido la aprobación del ministerio, "a condición de que en ellos no se trataría ni sobre el gobierno ni sobre la religión y que no se admitirían mujeres". Se podía no respetar la condición. Pero allí y en otras partes había en verdad otra cosa que hacer, que era ante todo la de divertirse. Estaban lejos, dirá Guimar, "de lo que es hoy día nuestra Sociedad popular. No eran todavía sino reuniones de juego o de pura y estéril conversación". No se trata, escribe Métra, "de asociaciones políticas donde el amor al país se convierte en un título de presentación: no, señor, si no sois duque, marqués, caballero, barón, prelado o no gozáis de un importante beneficio eclesiástico, en vano aspiraréis a ser admitido en el augusto garito". Un catecismo satírico explica, en 1783, en qué consisten esos clubes "recientemente establecidos en París a imitación de los de Inglaterra". "¿Qué es para nosotros un club? Respuesta: *Verbum*"; y el interrogatorio llega a la conclusión de que no pueden ser sino garitos, augustos o no. De hecho, en 1785, se les prohibió instalar mesas de juego, lo que provocó violentas protestas. Cuando se buscaba en ellos otra cosa que no fueran placeres, se experimentaba la satisfacción de ser útil. "No hace mucho tiempo", dice el *Avis sincère*, "que en *Chlub*, lugar de reunión en París, destinado a aliviar a la humanidad, alguien que proponía fundar una buena obra dejó escapar la palabra *caridad*. Un clubista se alzó contra ese término y, con el pretexto de que humillaba a aquellos a quienes se hacía el bien, sostuvo que en adelante sólo había que nombrar a la beneficencia". Del juego o de la beneficencia se termina por pasar seguramente a la agitación social y política. Brissot, Clavière, Bergasse, etcétera, fundan en 1787 la Sociedad galo-norteamericana. El mismo año se decide cerrar los clubes por ser guaridas de descontentos y revoltosos. Pero no son los clubes los que prepararon esa inclinación a la insurrección revolucionaria; no fueron más que una ocasión, en vísperas de la Revolución, para hacer estallar lo que se había aprendido en otra parte.

Habría que conceder mayor importancia a las sociedades literarias que se fundan en esa misma época. En provincia, como hemos de verlo, desempeñarán un papel considerable. En París tienen menos entidad, pero han contribuido indudablemente a difundir la curiosidad filosófica, el espíritu crítico, la afición por todas las discusiones. Su éxito se explica por el hecho de que lo que llamamos la enseñanza superior no existe. Tendremos ocasión de señalarlo al hablar de la provincia. A pesar de muy tímidos intentos para introducir en las universidades la enseñanza de las letras y de las ciencias, en realidad sólo se estudia la teología, el derecho y la medicina. Y casi en todas partes esas enseñanzas se encuentran en plena decadencia; las universidades son objeto de desprecio. La universidad de París no vale más que las otras y, para toda la gente culta, cuando no tienen necesidad de obtener un diploma, es como si no existiese. Se pensó, pues, en ofrecer al gran público una enseñanza de la que carecía. Pahin de La

Blancherie funda una *Correspondance des sciences et des arts*, con el apoyo de cuarenta grandes señores y destinada a poner en relación escrita a los sabios y aficionados de todos los países, a servir de oficina de informaciones y centro de investigaciones. Obtiene incluso la franquicia de porte para las cartas que se le envían. Pero no es más que una suerte de sociedad técnica, cuyos vínculos son demasiado lábiles, no obstante las reuniones que organiza Pahin en el antiguo colegio de Bayeux, en 1778. Su existencia fue tempestuosa. Llegó a alcanzar hasta cuarenta mil libras en suscripciones; pero se produjeron divergencias, una interdicción, luego la miseria, diversas interrupciones y finalmente la desaparición. En 1780, Court de Gébelin, el presbítero Rozier, la Dixmerie, Fontanes, etcétera, fundan una *Société apollonienne*, cuya primera sesión se realiza el 23 de noviembre. Esa sociedad se convierte en el *Musée* en 1781. El mismo año Pilâtre de Rozier organiza, bajo la protección de Monsieur y Madame, una sociedad rival bajo el nombre de *Musée de Paris*. Ambos Museos conocieron fortunas diversas: entusiasmos, después cansancio, rivalidades que los oponen, discordias interiores, dificultades económicas, después nuevamente de moda, etcétera. Court de Gébelin se arruina. Unos se burlan y otros se muestran entusiastas. Gran celebridad, dice Bachaumont en 1783; le hacen falta porteros a la entrada. "Los museos expiran por todas partes", escribe en cambio Mme. Roland en 1784; "no se concibe cómo Pilâtre se sostiene; nadie asiste a sus clases; la gente distinguida se retira". Sin embargo, en diciembre del mismo año, se reabre solemnemente en las nuevas construcciones del Palais Royal, con una brillante iluminación con vidrios de colores. Después de la muerte de Court de Gébelin, y más tarde de la de Pilâtre de Rozier, el *Musée* se convierte en el *Lycée*, en 1785. Ese *Lycée* es "la boga de París". La sesión inaugural atrae "un concurso extraordinario". Las petimetras se mandan hacer vestidos de Liceo. Y ello a pesar del precio elevado (cuatro luises por año).

Sin duda no son sociedades de enseñanza revolucionarias, ni siquiera republicanas. En ellas no se abriga el propósito de divulgar la incredulidad o de discurrir sobre todo acerca de la política. Constituyen especies de universidades libres donde se enseña la física, la química, la anatomía, la botánica, la astronomía, la historia, las lenguas. Sociedades de conferencias más o menos mundanas, más o menos técnicas, en las que se desea "servir a la ciencia", a la "humanidad" y no, al menos abiertamente, a la filosofía, ya que, por otra parte, sus principales suscriptores son grandes señores o ricos financieros. En las sesiones de las que poseemos relación se leen discursos, versos, reflexiones sobre la perspectiva, se realizan experimentos de electricidad, se presenta a un rey negro, del país de Ouaire, de veinte años de edad, etcétera. Con todo, los fundadores de la *Société apollonienne* y del *Musée* de Court de Gébelin, los principales animadores de ambos *Musées*, los profesores del *Lycée* son, junto con Court de Gébelin, Cailhava, La Dixmerie, Marmontel, Garat, Condorcet, La Harpe, es decir, filósofos o que lo son en ese entonces; filósofos moderados, enemigos de la conmoción, pero que han defendido la libertad de pensar y escribir, que han combatido los fanatismos. Anacharsis Cloots pronuncia en el Museo de

París, en 1781, un discurso contra el fanatismo que publicará con el siguiente epígrafe: *Delenda est Roma.* Al enseñar las ciencias experimentales se enseña necesariamente un cierto espíritu de examen, el desdén hacia una Sorbona, hacia los teólogos que han combatido a Buffon y la inoculación; al enseñar la historia y, por ejemplo, "la historia de las revoluciones de América", se despierta la inclinación por una historia más o menos a la manera de Voltaire. Esa primera enseñanza superior está animada de un espíritu laico, y hasta de un espíritu crítico que le vale la hostilidad del clero. No puede ser tradicionalista; y esa independencia es la que ocasiona su éxito.

A esos clubes, a esos museos y liceos más célebres habría que añadir no pocos clubes privados, algunas empresas menos rimbombantes e incluso todos los cursos públicos que se multiplican en París. Bachaumont escribe en 1782: "Por todas partes se constituyen sociedades y museos, de suerte que muy presto París, al igual que Londres, se va a dividir en infinitos cenáculos." Morellet llama clubes a las reuniones que se realizan en lo de Adrien Dufort, a las que ofrece en su propia casa, donde se congregan Roederer, Garat, Trudaine el joven, Lacretelle. Existe una Academia del Pont Saint-Michel, de la que forman parte Dulaure y Pidansat de Mairobert; una sociedad libre de emulación, muy célebre, que se ocupa sobre todo de ciencias aplicadas y de beneficencia, pero dentro de un espíritu muy laico, con un muy fuerte anhelo de reformas sociales; un *Musée littéraire* del presbítero Cordier de Saint-Firmin, abierto en 1782. Hay docenas de cursos públicos, un buen número de los cuales son gratuitos. "La mayor parte de las ciencias y de las artes", escribe el *Journal de Paris,* en 1780, "tienen cursos públicos a los que cada cual puede concurrir para adquirir conocimientos relativos a su preferencia o al género al cual se destina". De hecho, los meros anuncios del *Journal de Paris* o los del *Mercure* justifican la afirmación. Cursos de ciencias, historia natural, química, física experimental, matemática, óptica, cosmografía, mecánica, mineralogía, fisiología; cursos de lenguas extranjeras, inglés, italiano, entre los que se cuenta una Sociedad filológica, situada en la calle Neuve-des-Petits-Champs, donde se enseña el inglés, el italiano, el alemán, el español y el francés; cursos de elocución francesa, de acción oratoria, de jurisprudencia y usos del comercio, de geografía, historia, topografía, bellas letras y filosofía francesas, arquitectura, comercio, elocuencia, versificación francesa. Para el solo año 1784, el *Journal de Paris* anuncia trece de esos cursos, sin contar los de medicina y partos. Es posible aprender gratuitamente el inglés, la geometría y el cálculo analítico, la jurisprudencia comercial, la elocuencia, la mineralogía, la geografía, el comercio, el francés, la arquitectura, la mecánica, etcétera. Muchos de esos cursos son profesados por gente célebre o muy conocida: Rouland, Charles, Fourcroy, d'Arcet, Brongniard, Sigaud de La Fond, Daubenton, Valmont de Bomare para las ciencias, Robert para la geografía, Rutlidge para el inglés. Aquellos que prefieren leer antes que escuchar tienen a su disposición las bibliotecas públicas, que se hacen cada vez más numerosas. La biblioteca del Rey, abierta al público en 1735, no está en realidad abierta, hasta fines del siglo, sino dos veces por semana,

durante dos horas o dos horas y media; y sus empleados no se muestran siempre demasiado diligentes. Pero para la época, sus lectores son al menos muy numerosos. Rouaud observa en ella, el 12 de julio de 1782, "más de cuatrocientas personas ocupadas en efectuar investigaciones, extractos, en comparar las fuentes y sus autoridades". Arthur Young, el 13 de junio de 1789, sólo contará sesenta o setenta lectores; pero en esa época se piensa en otras cosas que no en comparar las fuentes y sus autoridades. A falta de la biblioteca del Rey se dispone, por otra parte, de la biblioteca Sainte-Geneviève, abierta al público en 1759; dos veces por semana en 1767, pero todos los días en 1784; de la biblioteca de la ciudad, a la que "el público tiene un fácil acceso"; y no pocas más abiertas término medio dos veces por semana, ya a todo el mundo, ya con el requisito de la previa presentación. En 1784 existe una docena de ellas. Al mismo tiempo se fundan gabinetes de lectura. El primer "salón de lectura" se habría abierto, según parece, en 1762, al precio de tres sueldos por sesión. Se trata quizá del que Dufour, librero del puente de Notre-Dame, quiere organizar y donde se leerán y obtendrán en préstamo, mediante dieciocho libras por año, los libros recientes. los periódicos y las gacetas. Después de 1770, tales empresas se vuelven más numerosas. *Magazin literario* de Quillau, en 1777, en la que los abonados leerán el *Mercure*, el *Journal des savants*, el *Journal des dames*, el *Journal encyclopédique*, etcétera, etcétera; gabinete académico de lectura de Grangé, a tres sueldos por sesión, en 1778. Gabinete político y geográfico en 1778, abierto todos los días de ocho a nueve horas de la noche, a razón de cuatro sueldos por sesión, donde es posible leer la *Année littéraire*, el *Journal encyclopédique*, etcétera. El *Tableau de Paris* de Mercier consagra un capítulo a los gabinetes literarios y alquiladores de libros.

Es indudable que la mayor parte de esos cursos eran, por sus propios temas de enseñanza, sumamente inofensivos. Es también indudable que buen número de los lectores de las bibliotecas, de los gabinetes o salones de lectura no traían consigo ninguna curiosidad de índole filosófica. Pero, sin embargo, Junker, de la academia de Gotinga, profesaba, desde 1776, un curso de ciencia política, en el que enseñaba la constitución física y política, el derecho público de los Estados de Europa. En el *Magazin literario* y en el gabinete "político" es posible encontrar el *Journal encyclopédique*. Y podríamos pasar sin esas pruebas. Es indudable, aun si no las tuviésemos, que el desarrollo de la curiosidad intelectual, tan general, tan profundo, del que el estudio de la provincia nos proporcionará testimonios todavía más notables, debía favorecer la curiosidad filosófica. Puede que, sobre diez oyentes o lectores, no haya habido más que uno solo dispuesto a buscar en esos cursos o en esas lecturas a Voltaire, Rousseau, Mably, Raynal, etcétera, o bien su espíritu. Pero si en ellos había no ya diez oyentes o lectores, sino cien, sino mil, ello hacía no ya uno, sino diez, sino cien alumnos de la "filosofía".

Notas

1. Obras de referencia general: J.-P. Belin, *op. cit.* (1504, 1505).
2. Nº 615.

CAPÍTULO IV

La difusión general (II - La provincia)

I. — Las sombras del cuadro

TENDREMOS ocasión de pintar un cuadro harto brillante de la inteligencia de los provincianos al aproximarse la Revolución o, al menos, de las singularidades de su inteligencia. Mas también en este caso es preciso no interpretar los testimonios, por muchos que sean, como la imagen exacta de la vida toda. La provincia ha ido sintiendo, cada vez más, una inclinación muy viva por las "luces". Pero éstas debían atravesar una oscuridad tan densa, que quedan muchos lugares tenebrosos. "Entrad en una pequeña ciudad de provincia", escribe Voltaire hacia 1770; "raro será que encontréis allí una o dos librerías. Y las hay que están totalmente privadas de ellas. Los jueces, los canónigos, el obispo, el subdelegado, el distribuidor de impuestos, el recibidor, el *grenier à sel,** el ciudadano acomodado: nadie posee libros, nadie cultiva su espíritu; nada se ha adelantado con respecto al siglo XII". Los juicios más tardíos confirman el de Voltaire. Cuando la "razón" de La *Dixmerie*** circula a través de Europa pasa, en Francia, "por ciudades en las cuales sólo se leen las gacetas y la crónica galante". El conde de Montlosier sólo halla entre estos provincianos una gaceta muy árida y una diligencia a medias vacía que llegan de París o parten cada ocho días. Sin duda hay alguna injusticia en estas condenaciones generales. Pero se ven confirmadas por testimonios más precisos.

Antes de 1770, nada tienen de sorprendente. La mugre de la ignorancia, así como la mugre a secas, fueron durante mucho tiempo privilegios de los gentileshombres. He aquí, en 1739, la ortografía que utiliza un tal du Valès, gentilhombre gascón, en su testamento: *"Je charge mon éritié ou éritière de fere par du vin de sete vine quome de toutes les autres manbres de Gesus-Qrist qui sont les vieux povres que jeme."*** Es cierto que Mme.

* *grenier à sel*: depósito en el que el gobierno hacía secar la sal antes de venderla. [T.]

** Nicolas Bricaire de La Dixmerie, escritor francés (flamenco) (1731-1791), autor de muchísimas obras. [T.]

*** "Encargo a mi eredero o eredera de acer parte del vino desta vina como de todos los otros menbros de Gesús Qristo que son los viejos pobres camo [*sic*]."

Epinay u otros no se preocupaban por la ortografía. Pero ocurre que el resto era tan ignorado como la ortografía. En las casas de Lyón que Dutillieu frecuenta hacia 1738, no interesa nada que no sea el juego, la buena mesa y un grosero libertinaje. En la provincia en que vive d'Argenson, en 1751, "la gente se vuelve cada vez más salvaje". En Bourges (en 1753) los burgueses exhiben "la más crasa ignorancia, único apoyo de la especie de letargo en que están sumidos la mayoría de los habitantes de la región del Berry". En Limoges (1757), no falta la agudeza de ingenio "pero se carece en absoluto de estudios". En Alais (1763) y en la región de los montes Cévennes son muy raros los sabios, los libros, los manuscritos, los gabinetes de historia natural; el único recurso es el librero de Nimes, que a veces viene a Alais y vende libros en la feria del 24 de agosto. Pasan años, pero con frecuencia ocurre que la situación no varía. Muchas cosas admirará Arthur Young en las provincias francesas, pero no será la cultura intelectual. Para él la Revolución es hija de la ignorancia y no del saber. Desde Estrasburgo hasta Besanzón no hay ni un periódico. En Besanzón, ninguna librería. Tampoco en Moulins, no hay ni un periódico, siquiera en el mejor café de la ciudad. En Bedarieux los mercaderes muestran una increíble ignorancia. ¡Qué diferencia con las "luces tan universalmente difundidas en Inglaterra"! "¡Qué rasgo de retraso, de ignorancia, de apatía y de miseria en una nación... Qué embrutecimiento, qué pobreza, qué falta de comunicación!" Mme. Roland invoca con menos altura a los dioses, pero no se muestra más indulgente. Los habitantes de Amiens son palumeótidas * que viven en su "cieno". En Villefranche-sur-Rhône "la gente no es nada tonta... pero lo es un poco, es decir muy corta en materia de conocimientos". Testigos menos notorios nos pasearían a través del cieno y el letargo de Guéret, de Poitiers, de Nevers, de la Auvernia. "En todas partes la ignorancia es extrema; y parecemos salir apenas del siglo x." "Si exceptúas a algunos individuos instruidos que de tanto en tanto es dable hallar en ciertas clases, por todas partes no verás sino gente para la cual una conversación interesante y que supone alguno de los conocimientos del espíritu es cosa absolutamente extraña. Hallar una pequeña biblioteca constituye casi un privilegio."

II. — La nobleza y el clero

No obstante, si Arthur Young, Mme. Roland y los demás hubiesen mirado por todas partes con ojos libres de prevenciones, habrían hallado lo que buscaban: periódicos, sociedades literarias, bibliotecas, conversaciones filosóficas. Tan poco esos provincianos estuvieron hundidos en sus pantanos, que leyeron a los filósofos y les creyeron. Incluso en el seno de la nobleza o del clero se es deísta o ateo y se es liberal. Mme. de la Tour du Pin se educa en la casa de un arzobispo "en la que todas las reglas de la religión se violaban a diario". El obispo de Lescar se muestra "en materia

* De: *Palus Maeotis* = *Lacus Maeotis*: antiguo nombre del mar de Azof (o Azov); *palus*: pantano, ciénaga. [T.]

de religión bastante desaprensivo y complaciente". Concedamos que, con frecuencia, esos dignatarios no eran provincianos. Pero, a veces, los más humildes pastores de almas ya no son sino incrédulos. El párroco de Valmunster, dom Collignon, es simplemente deísta y humanitario; la religión es para el pueblo; y la buena vida para él, pues tiene dos amantes. El presbítero de Prades, de Castelsarrazin, declara que "la fe debe estar sometida a la razón, y la razón a los sentidos". La *Histoire philosophique* de Raynal figura en la biblioteca de un canónigo de Cambrai; y es un monje premonstratense quien publica el *Esprit* del mismo Raynal. En Chartres hay toda una sociedad de librepensadores cuya gloria es dom Mulot, prior de un convento de benedictinos. Es deísta, lleva su celo al punto de dar un sermón en el que ni siquiera se pronuncia el nombre de Cristo; y se jacta ante Brissot de haber hecho "digerir ese discurso a un pueblo de santurrones". El presbítero Bouisset, preceptor de los hijos del barón de Fontette, en Bayeux, se halla vinculado con d'Alembert, Holbach y Diderot; se hace presentar a Voltaire y, ya bajo la Revolución compondrá una invocación al Ser supremo. En Lorena, si hemos de creer a las almas piadosas, la impiedad irrumpe en todas partes, aun entre los sacerdotes. Montlosier se rodea, en Clermont-Ferrand, hacia 1775, de una sociedad de sacerdotes *beaux-esprits*, algunos deístas, otros francamente ateos. Un prior de la abadía de Beaupré es "masón, jugador y frecuenta a personas que hablan bastante mal de la religión". El filosofismo invade los seminarios: un diácono lee el *Esprit* durante una procesión y en el interior de la iglesia; los seminaristas de Saint-Dié son casi todos deístas y epicúreos; un seminarista de Toul posee todas las obras de Jean-Jacques Rousseau en su baúl.

Hubo sin duda nobles y sacerdotes muy interesados en la política, enemigos del "fanatismo" y del "despotismo", aun en las provincias y en las heredades de provincia. Aquí y allá se descubren testimonios de ello. El padre de Chateaubriand, el tío de Lamennais son admiradores de Raynal; quizá menos, sin embargo, por la guerra que hace a los tiranos que por la que hace a los sacerdotes. Los oficiales, si hemos de creer a Vaublanc, no se muestran menos entusiasmados con la *Histoire philosophique*. La biblioteca de la familia de Thuret se llena de obras de los enciclopedistas; en la del castillo de Fléchères, en 1780, encontramos *Les Incas*, *La Nouvelle Héloïse*, el *Emile*, el *Discours sur l'inégalité*, el *Dictionnaire philosophique*, el *Esprit* de Helvétius, *Imirce ou la Fille de la nature* de Dulaurens, etcétera. En Poitiers, el caballero de Tryon causa la desesperación de su madre; tiene "la cabeza trastornada con filosofía, caballería, novelas, literatura, política, filantropía". En Marsella, Mme. de Gontaut-Biron "se emociona hasta la exaltación con... la palabra libertad que, para ella, representaba la felicidad para todos y, alternativamente, la hacía estremecer, la embriagaba, la enternecía". Sin duda alguna, esas cabezas locas y esos exaltados constituyen una minoría. En Normandía, por ejemplo, la mayor parte de los nobles sigue violentamente aferrada a sus privilegios; pero de todos modos encontramos gentileshombres liberales: el conde de Vendeuvre, el marqués de Balleroy, el conde de Osseville. Según las *lettres de cachet*, los matrimonios desiguales eran muchos en Caen.

Los intendentes, sobre todo, contribuyeron poderosamente a defender las libertades provincianas, a resistir las exigencias abusivas del fisco y del poder central, en nombre de principios de justicia, de libertad, de humanidad, que eran principios filosóficos.[1] Descendientes de burgueses, poseedores de cargos que se han vuelto hereditarios, ricos, constituyen los intermediarios naturales, poderosos y escuchados entre el pueblo, la burguesía media y los grandes privilegiados. Con suma frecuencia muy cultos, o incluso hombres de letras y escritores, amaron las "luces" y quisieron difundirlas. No se han contentado con ser admiradores humanos y generosos; lo han sido en nombre de una doctrina de la que no hicieron un misterio ni en sus "salones" ni en sus escritos. Son intendentes Sénac de Meilhan, Auget de Montyon, Dupré de Saint-Maur, Pelletier de Morfontaine, etcétera. Su correspondencia, sus discursos y, felizmente, sus actos atestiguan continuamente la inquietud de una administración que desean no filosófica, sino esclarecida, y todos saben, por ese entonces, que las dos palabras son sinónimos. Poco a poco, inclusive, una especie de espíritu filosófico involuntario se desliza en la elocuencia y el estilo de toda suerte de administraciones. Hacia 1780 y, desde luego, sobre todo hacia 1785-1787, se hablará, en el seno mismo del Consejo de Estado, del pacto social, los derechos naturales, el derecho de los pueblos, los ministros ciudadanos, etcétera. Con mayor razón aún la fraseología filosófica: razón, naturaleza, humanidad, ciudadano, patriota, llena las cartas ministeriales, los informes, las ordenanzas y hasta los propios edictos del rey. "La administración", dice el intendente Chaumont de la Galaizière, al inaugurarse la asamblea provincial de Alsacia en 1787, "ha cedido desde hace tiempo al impulso de ese movimiento general que el progreso de los conocimientos ha impreso a la nación. Los resortes del gobierno que en otros tiempos sólo funcionaban en las tinieblas hoy se desenvuelven y se exponen a la mirada de los pueblos". El discurso es de 1787 y hubiera sido inverosímil diez o aun cinco años antes; mas de todos modos expresa intenciones que los intendentes habían concebido "desde hacía tiempo"; ellos contribuyeron "al impulso del movimiento general" filosófico.

III. — La difusión en las clases medias

Las clases medias, al parecer, se vieron muy poco afectadas por la incredulidad religiosa antes de 1770. De ello no hemos encontrado más que testimonios bastante raros. Pero se multiplican y se hacen más precisos después de esa fecha. Al comienzo se trata de quejas generales que se tornan muy frecuentes y más amargas. En Lyón, quejas del cardenal de Tencin, del padre Baillot, en 1752, 1776, 1778. En Lorena, monseñor Drouaz "veía pervertirse las costumbres, prevalecer la impiedad, disminuir sensiblemente la fe, introducirse el relajamiento en las órdenes religiosas". En Perpiñán, el padre de Jaume exclama al morir: "La religión se pierde"; y el hijo está de acuerdo con el padre. En Lila, "el materialismo, el deísmo

y el ateísmo se abren paso hasta esta comarca, en otros tiempos sede de la santurronería y la superstición". En Annonay, el presbítero Batandier recuerda con tristeza el funesto golpe de la "falsa filosofía... El *Dictionnaire encyclopédique*, las obras de Voltaire, de Raynal, de Helvétius, de J.-J. Rousseau habían penetrado allí como en otras partes y andaban en todas las manos; todavía constituían el fundamento de cada biblioteca... Los sacramentos se vieron menos frecuentados; los oficios públicos se estaban quedando desiertos". Hay casos determinados que justifican esas quejas. Unos son tan sólo los de razonadores que desconfían de la superstición y el fanatismo, sin por ello dejar, indudablemente, de ser creyentes. El joven Ibarrart demuestra a la devota de su tía que no hay brujos ni maleficios y que todo se explica "por los medios físicos". R*** y otros que lo rodean fundan grandes esperanzas en Luis XVI; lo único que temen "es el reino de los sacerdotes... Estos no tienen otro papel que representar como no sea sobre los bancos de la Sorbona, donde pueden tenerse por vicedioses tanto como se les entre en ganas"; en una palabra, "su reino no es ya de este mundo". Pero otros son incrédulos decididos que, llegado el caso, no retroceden ni siquiera frente al escándalo. En Amiens, Mlle. Cannet, la amiga de Mme. Roland, sufre una crisis de duda que llega hasta el ateísmo y de la cual no se cura sino por la "religión del sentimiento". En Lorena, ni siquiera hay interés en curarse. "Los malos libros se hallan muy difundidos... en Bar-le-Duc y en otras partes. Los allanamientos en las librerías no dan resultado alguno. Un ceramista de Saint-Clément hace imprimir *La Pucelle*. El señor de Jobard, en Guerpont, no va jamás a misa. La castellana de Sommerville es una mojigata filósofa. Un caballero de Saint-Louis, en Roville, es deísta y materialista muy conocido, y el señor de Fontanges va a comer a su casa durante la confirmación. Cada pequeña ciudad tiene su partido de jóvenes filósofos ardientemente impíos. En Vézelise obligan a los sacerdotes del decanato a transportar su sínodo a Sión, para no verse censurados." En Toul, se acusa a François de Neufchâteau de haber fundado "una sociedad de deístas, una Academia de cerdos,* bajo el nombre de sociedad de Thélème"; éste se defiende con vehemencia en una carta dirigida a la *Année littéraire*; pero sigue en pie el hecho de que se podía creer posible esta academia de cerdos. En la comarca de la que es oriundo Ibarrart, en Dax, "fuera del colegio podría pensarse que se vive en compañía de hugonotes, pues no se practica la vigilia, ni siquiera en las más grandes casas". En Chartres, aquel dom Mulet, deísta, de quien hemos hablado, se rodea de otros librepensadores. Desde Nogent-le-Rotrou, Mme. Buttet, su amiga, pide a Linguet el *Système de la nature*, que aprueba sin reservas. En Pontivy, el abogado Guépin y el negociante Brélivet se niegan a adornar sus casas con tapices cuando pasa la procesión del Corpus, lo cual les cuesta diez libras de multa.

Se difunde el desprecio o la indiferencia por el domingo; por lo menos el incentivo de la ganancia es más fuerte que el respeto religioso y el miedo a la policía. Las ordenanzas se multiplican. En Caen, una sentencia poli-

* Alusión a Epicuro y su "piara". [T.]

cial prohíbe a dos agricultores y a todos los demás trabajar en días de fiesta y en domingo, y especialmente durante el servicio divino. "Esta falta es, por desgracia, harto frecuente." En Saint-André de Fontenay, un tabernero, "hombre sin religión", expende bebidas durante el servicio divino. En otra ocasión, también en Caen, el procurador del rey debe prohibir que se negocie y se abran las tiendas el domingo. Ordenanzas análogas y condenaciones en Moulins, en Rambervilliers. Peor aún: en Ainay-le-Château, escándalo provocado por una banda de jóvenes que no sólo "no hacían más que hablar durante todo el tiempo de los oficios divinos, sino que hasta cometían irreverencias durante su celebración". En Saint-André de Fontenay, en el transcurso de la misa, se juega a los bolos y se bailan "danzas grotescas y escandalosas".

Más difícil es seguir directamente la difusión de las ideas sociales y políticas liberales en la clase media, pues ésta nos ha dejado pocos testimonios personales de sus lecturas y de sus impaciencias. En Largentière, en 1787, un cónsul pide, en nombre del derecho natural, que el pueblo tenga, en el consejo municipal, tantos consejeros como la nobleza y la burguesía. Tales hechos son raros. Pero los testimonios indirectos abundan. "En la mayoría de las provincias", nos dice de Véri (hacia 1775), con el progreso de las ideas nuevas se ponen de manifiesto "gérmenes republicanos". Hay salones "literarios" que, con frecuencia, se precian de filósofos y liberales. En Caen, los "salones" de Mme. de Vauquelin de Vrigny, de Mme. de Saint-Julien, del marqués de Manneville; en Mayenne, el "salón" de Mme. de Clinchamps; en Agén, cuatro salones "artísticos y literarios". Del mismo modo es posible seguir la venta de libros prohibidos, a la que ya nos hemos referido, la actividad de las academias y sociedades literarias, la enseñanza de los colegios y los periódicos provincianos, de los cuales hablaremos. Señalemos también el éxito de ciertas obras dramáticas que la provincia se atreve a representar antes que París o que acoge con tanto entusiasmo como París. El furor por el teatro de sociedad trastorna las cabezas de los habitantes de provincia, en Tours, en Clermont, Dijón, Autun, Guise, Poitiers, Saint-Dizier, Aviñón, Nimes, Orange y seguramente en otras partes. En Quintin, Bretaña, el abogado Fleury pone en escena sesenta y tres obras en tres años. Se representan obras que denigran el fanatismo. Mientras que la *Ericie* de Dubois-Fontanelle se prohíbe severamente en París, ya en 1769 se la representa en Toulouse. "Esta vez", escribe La Beaumelle, "el fanatismo no ha podido triunfar sobre la razón. Los monjes están desesperados. Me siento muy agradecido a los tolosanos por haber sido los primeros en aplaudir esta obra". La *Année littéraire* confiesa, en 1770, que *Ericie* se representa "en algunas provincias y cada vez que se la da atrae un numeroso concurso de espectadores". Se la representa en Burdeos en 1772, en Orleáns en 1775, en Reims en 1786. La *Olympie* de Voltaire se representa en Dijón en 1772, en Burdeos en 1775, en Ruán en 1785. Su *Mahomet* se da varias veces en Burdeos, en 1775 y años siguientes, y en Ruán en 1787; sus *Lois de Minos* se representa cuatro veces en Burdeos, en 1773-1774. *La Veuve du Malabar* aparece en Chartres, en 1784, y diecinueve veces en Burdeos, de 1780 a 1787. Se representa

Les Druides, en 1786, en Orleáns, y cuatro veces en Burdeos, en 1784, etcétera, etcétera; suben igualmente a escena obras en las cuales se buscan alusiones políticas y aquellas en las que se las declara abiertamente. La inocente *Partie de chasse d'Henri IV* de Collé se prohíbe en París, en diversas oportunidades, porque los parisienses comparan el reinado paternal de Enrique IV con el de Luis XV o aun de Luis XVI, que tienen por despótico. En Ruán se le niega autorización en 1767; pero se da la obra en Nantes en 1775, en Lyón en 1783, y hasta en el colegio de Niort en 1786. Se la representará siete veces en Burdeos en 1788-1789. En 1787, los magistrados municipales tratan en vano de impedir la representación del *Guillaume Tell* de Lemierre, que los espectadores convierten en una reivindicación del pueblo contra los tiranos.

Le Barbier de Séville y *Le Mariage de Figaro*, sobre todo, obtienen resonantes éxitos en provincia. *Le Barbier de Séville*, que se representa en Dijón en 1774 y 1779, en Cambrai en 1777, unas ochenta veces en Burdeos de 1775 a 1787, en un "salón" en Aviñón en 1779, se contenta con arañar discretamente algunos prejuicios sociales o religiosos. Sabemos que *Le Mariage de Figaro* los escarnece de manera insolente. Ahora bien, la provincia admira *Le Mariage*. En Lyón se lo "espera con impaciencia" y se lo representa los días 5, 6, 9 y 13 de julio de 1785. En Douai, en 1786, los cómicos lo anuncian, pero no se atreven a representarlo. Por lo contrario, se lo representa en Quimper en 1784, en Orleáns en 1785, en Bourg en 1786, en Ruán en 1785 y 1786, en Dijón en 1785, en Nancy, donde se lo recibe con un "maravilloso furor", cinco veces en Burdeos en 1788. En Lila, sube a escena en 1785 y la censura se limita a hacer suprimir un pasaje en la crónica de la *Feuille des Flandres*.

Es preciso añadir a todos esos documentos los testimonios que señalan los progresos del espíritu filosófico, para alegrarse o lamentarse por ello, sin decirnos si se trata de una filosofía irreligiosa, social o política. Mercier pretende demostrar la influencia de París sobre la provincia; Delandine está convencido de que la gente es tan culta aquí como allá. Ambos se congratulan por esa circunstancia. La *Feuille hebdomadaire pour la province d'Auvergne* la lamenta, en cambio, en 1780; se queja de que "el ejemplo de París, con la cual, desgraciadamente, las provincias tienen en la actualidad una comunicación excesiva, propaga una funesta emulación"; la gente se ha vuelto "razonadora". Los lioneses se ven impulsados por la "necesidad de aprender". La ciudad de Alais, alrededor de 1750 o 1760, era muy ignorante; pero hacia 1770 empieza a transformarse: "se ha pensado en tener libros, en poseer una apariencia de biblioteca, un barniz de literatura". No es dudoso que con frecuencia ese barniz sea filosófico y que en las bibliotecas figuren los libros más audaces. Hemos señalado que la policía debe vigilar en provincia el comercio de libros prohibidos tan cuidadosamente como en París. En Nimes "se vende gran cantidad de libros perniciosos, en los cuales no se tiene el menor respeto por la religión y el Estado". De 1772 a 1776 se secuestran allí *Le cousin de Mahomet*, *La Pucelle*, *Les Bijoux indiscrets*, *Jean Hennuyer*, etcétera; en Burdeos, *La Gazette de Cythère ou Histoire secrète de la comtesse du Barry*; en Rennes,

en 1777, *Les Inconvénients des droits féodaux*; en Agén, en lo del librero Bosc, se encuentran cuarenta y seis obras no autorizadas, entre ellas *La Noblesse oisive*, las *Lettres persanes*, *Zadig*; en otra oportunidad se secuestra *L'ombre de Louis XV au tribunal de Minos*. En Brest se vende *Le Système de la nature*, *L'Antiquité dévoilée*, *L'homme avec ses facultés ou le livre de l'Esprit mis à la portée de tous le lecteurs*. En Lyón, el librero Giroud suministra los libros prohibidos. En la práctica, las obras de Voltaire, de Rousseau, la *Enciclopedia* se venden libremente. Los anuncios de los periódicos de provincia nos darán pruebas de ellos. Hay otras. Hemos visto que el arzobispo de Vienne, los obispos de Estrasburgo y de Amiens deben prohibir que la gente se suscriba a la edición Kehl de las obras de Voltaire. Pero, en Amiens, el cuerpo municipal protesta con energía contra el mandamiento del obispo. Encontramos a Voltaire y a Rousseau en casa de los burgueses de Montauban y de Pontivy. Un proyecto de reedición de la *Enciclopedia*, por el librero Pellet, de Ginebra, logra quinientos suscriptores en Lyón. Los documentos policiales prueban que, en provincia, los compradores de libros prohibidos son frecuentemente escribanos, abogados o funcionarios. De hecho, en la biblioteca de C.-A. Regnault, agente de cambio en Lyón, muerto en 1780, hallamos cuarenta y cuatro volúmenes de devoción, pero también cuarenta volúmenes de Voltaire, trece de Rousseau, la *Enciclopedia*, Raynal. Un párroco bretón, en 1786, tiene en su casa la *Enciclopedia*, las obras de Voltaire y de Buffon; el presbítero Déméré, párroco de Meung, tiene la *Enciclopedia*; Nicolas Motin, en Nevers, en 1783, posee cuatro mil volúmenes, entre ellos la *Enciclopedia*, *L'Esprit des lois*, varias colecciones de las obras de Voltaire. El presbítero Lapauze, párroco de Bonzac-en-Galgan (cerca de Burdeos), muy pobre, compra sin embargo 540 volúmenes, entre ellos la *Enciclopedia*. En Alenzon, hacia 1780, Desgenettes dedica sus seis semanas de vacaciones a leer, día y noche, todo lo que puede "reunir en materia de obras filosóficas".

IV. — Las academias de provincia; las sociedades literarias; los cursos públicos; las bibliotecas

Todos esos testimonios, no obstante su número, podrían ser testimonios dispersos; un texto, diez textos, aun cien textos, ofrecen siempre el riesgo de hacernos tomar no las excepciones por la regla, sino pequeñas minorías por especies de mayorías. Aún en 1780, Francia es compleja y resulta difícil establecer con precisión las tendencias dominantes o poderosas del espíritu de provincia. Felizmente todos nuestros documentos se hallan confirmados por la historia de las academias de provincia, de las sociedades literarias que pueden llamarse libres, de los cursos públicos, de las bibliotecas públicas. Su repentina y rápida multiplicación, su espíritu revelan, con certeza, la difusión general de una curiosidad intelectual muy intensa, la necesidad de informarse, de discutir y, por vía de consecuencia inevitable, aun en ausencia de pruebas directas, el conocimiento y por ende la influencia

de los libros nuevos, de los libros de moda, es decir, de las obras filosóficas. La historia que así se aclara es la de las clases medias. La nobleza y el clero forman parte a menudo de las academias de provincia y a veces de las sociedades literarias. Nada les impide seguir los cursos públicos. Mas es fácil ver que las clases medias desempeñan un importante papel en las academias, que dominan y son casi siempre las únicas en las sociedades y que forman necesariamente casi todo el público de los cursos y sobre todo de las bibliotecas.

Después de 1770 se fundan pocas academias. Existen en casi todas las ciudades importantes antes de esta fecha, y puede que se las considere un poco pasadas de moda y timoratas. Una sociedad de agricultura, ciencias y artes se funda en Agén en 1776 (la cual, por otra parte, sólo será autorizada en 1788); una academia de ciencias, artes y bellas letras en Orleáns, en 1781; una sociedad académica en Bayeux, en 1784 (de la que forman parte Vicq d'Azyr, Jussieu, Buffon). Estas academias nuevas y más aún las antiguas, conceden siempre un lugar bastante amplio a las bellas letras no filosóficas. En ellas se siguen leyendo poesías fugaces, idilios, odas, discursos sobre vagas moralidades. Son siempre, en ciertos aspectos, academias de *beaux-esprits*, sociedades de elocuencia. Incluso algunos las llaman, sin miramiento alguno, academias de charlatanes. Perreau, Brissot, Montbarrey se afligen por su multiplicación que aumenta la "charlatanería" y los "escritorzuelos". Pero el hecho de que se proteste es ya un signo de los tiempos; y no todo el mundo comparte sus opiniones. Dupont de Jumeaux se felicita, en Burdeos, de que las academias sustituyan a las universidades, "que son viejas y tienen todos los defectos y los vicios de la edad". Latapie, que asiste a una sesión de la sociedad académica de Agén, se muestra muy satisfecho: "Todo eso anuncia una fermentación de conocimientos, y es mucho para una ciudad en la que hace cuarenta años apenas se sabía leer."

Los hechos no los contradicen. Las academias siguen ocupándose muy activamente de los problemas científicos y sobre todo de los problemas de ciencias prácticas: economía rural y doméstica, higiene, comercio, industria que son los temas constantes de las memorias, discusiones y concursos. Nada ha cambiado de lo que hemos estudiado en el período 1748-1770; y basta con remitirse a él. Pero la curiosidad y la audacia filosóficas se precisan de manera singular. Un estudio sobre el *Esprit des lois* en la Academia de Arras, en 1786; un "Elogio de Montesquieu" que propone la Academia de Burdeos como tema de concurso, en 1782, podían no tener consecuencias. Pero la Academia de La Rochelle propone, en 1780, un "Elogio de J.-J. Rousseau" que el ministerio se cree obligado a prohibir. Ello se debía sin duda a que la Academia era filósofa, a que en 1776 se había leído en ella un discurso que demostraba "que nada contribuye tanto a la felicidad como el estudio de la filosofía", y en 1780 una *Ode sur la philosophie*. La Academia se desquita laureando, en 1786, una oda sobre la muerte de J.-J. Rousseau, que parece, dice la *Année littéraire*, "inspirada por el fanatismo más que por el genio". Otro elogio de Rousseau en la Academia de Amiens, en 1778; el mismo año, en la Academia de Agén:

O Jean-Jacques! ó grand homme! ombre chère et sacrée! *

Y la misma academia publica, en 1787, un *Précis historique sur les Etats Généraux*. En los juegos florales de Toulouse se da como tema de premio el elogio de Rousseau; concurren sacerdotes, escamotean las reservas doctrinarias y exaltan en períodos líricos la obra del gran hombre. Raynal instituye dos premios literarios en la Academia de Lyón que, el 29 de agosto de 1780, le brinda una recepción triunfal: "La afluencia de público era tan considerable, que en el momento mismo de abrir la sesión fue preciso transportarla a la gran sala de la Municipalidad." La Academia de Ruán es mucho más circunspecta y se limita a temas inofensivos. Sin embargo, presenta el siguiente tema de premio en 1783: "Cuáles son los medios para llevar a la *Enciclopedia* al más alto grado de perfección." En cuanto a la Academia de Nancy, si hemos de creer al presbítero Ferlet, es cómplice confesa de los filósofos; éste ha enviado el discurso juzgado como el mejor, pero se lo "ha excluido del concurso con el pretexto de que atacaba con excesiva vivacidad a algunos enciclopedistas". Montbarrey tenía, pues, algunas razones para afirmar que "las producciones de las academias destruyen a la vez las costumbres y la religión".

Las razones se hacen más precisas si se considera en detalle su actitud frente a los problemas religiosos, políticos y sociales. Muchas academias, sin duda, siguen siendo muy respetuosas o al menos prudentes. La de Montauban propone como tema de premio, en 1777: "El celo de Luis XVI por la religión y las buenas costumbres." La de Besanzón pide que se "establezca la íntima vinculación entre la religión y el orden social". Ninguna academia se arriesga a discutir sobre religión con el espíritu de Voltaire o aun de Rousseau o de Delisle de Sales. Por otra parte, con eso hubieran obtenido su disolución inmediata. Pero hay una por lo menos que propone un elogio de Bayle, es decir, del espíritu crítico y escéptico: son los juegos florales de 1772. El duque de Vrillière le escribe para invitarla a elegir otro tema. Cede, pero se venga haciendo leer una biografía de Bayle, y la prohibición provoca una suerte de escándalo del que se han hecho eco Grimm, Voltaire y hasta los prudentes *Affiches de province*: "El elogio", publican dichos *Affiches*, "podría darse por realizado diciendo: Que ha formado el espíritu de este siglo y toda la filosofía de nuestra época. Razones que es fácil adivinar le han hecho abandonar este elogio; propone el de san Exuperio, obispo de Toulouse". Puede colegirse sin esfuerzo que no era el respeto lo único que movía a la academia a pasar de Bayle a san Exuperio.

Igual reserva, quizá sincera, pero en todos los casos necesaria, con respecto a cuestiones propiamente política. El tema de los juegos florales, en 1784, es: "La grandeza y la importancia de la revolución que acaba de realizarse en la América septentrional", pero es un tema que las autoridades nunca quisieron prohibir. En Besanzón se pregunta "si el patriotismo en

* "¡Oh Juan Jacobo! ¡oh gran hombre! ¡sombra querida y sagrada!"

las monarquías es igual al de las repúblicas"; pero se trata de un tema que Montesquieu había tratado sin ser republicano. Babeuf propone a la Academia de Arras un tema de concurso sobre el estado de un pueblo que vive en una organización comunista; pero la Academia hace oídos sordos. Los académicos de Lyón defienden en diversas oportunidades la causa de la instrucción del pueblo, "el espíritu social" y "ciudadano"; en 1787 escuchan un *Essai sur l'état de nature* por el presbítero Jacquet, ensayo que, por otra parte, no es sino una repetición "sensible" y moralizante de los Discursos de Rousseau. En la Academia de Agén, Hébrard leerá una disertación sobre "la influencia de la filosofía en la Revolución"; pero ello ocurre en mayo de 1789. Por lo contrario, las academias se desquitan sumiéndose en el examen de todo género de problemas sociales que no son exactamente políticos, pero desde los cuales es tan fácil deslizarse hacia la política, que a veces las autoridades se ven precisadas a intervenir. La Academia de Châlons se halla entre las más audaces y sus recompensas figuran entre las más envidiadas. De 1776 a 1783, pregunta: "¿Cuál es el mejor plan de educación para el pueblo? —¿Cuáles son los remedios para la mendicidad? —¿Cuáles son, para el Estado y el pueblo, los medios menos onerosos de conservar y mantener los caminos reales? —¿Cuáles podrían ser, en Francia, las leyes penales menos severas? —¿Qué reparaciones se deben brindar a los acusados cuya inocencia se reconoce? —Un plan de educación para los colegios. —Un plan de educación para las mujeres. —Un plan de educación para los colegios." En ciertas oportunidades, la Academia adopta precauciones. Al preguntar cuál sería el mejor plan de educación para el pueblo, determina que "se rechazará todo sistema que atente contra el respeto debido a la religión y al gobierno". Pero, a veces, sus preferencias se dirigen a los concursantes más osados. Brissot es laureado dos veces. El ministerio se alarma, prohíbe la impresión de las memorias, transige primero y luego, en 1784, impone la prohibición definitiva de imprimir. En Orleáns, la Sociedad Real de Agricultura no se limita al cultivo de la tierra o a la cría del ganado. Discute constantemente sobre graves problemas económicos: la obra de Condillac sobre "el comercio y el gobierno considerados en su recíproca relación"; un informe de Letrosne sobre "el interés social en relación con el valor, la circulación, la industria y el comercio interior y exterior"; el procedimiento criminal; la mendicidad; la novela económica *Mizrim* del marqués de Mirabeau; la *Administration des finances* de Necker; los signo servicios. La Sociedad real de Metz reniega abiertamente, en 1787, a través de la pluma de Roederer, del viejo ideal literario y académico: "Aspira a la utilidad más que al brillo, a los progresos de la sabiduría pública y de la razón general más que a la gloria de las letras; propone la aclaración de asuntos de utilidad pública antes que el embellecimiento y la animación de verdades aclaradas." En realidad, se trata del programa que sigue desde hace un cierto número de años. De 1775 a 1785, por ejemplo, memorias sobre la libertad del comercio de granos, sobre los signo servicios, sobre la legislación, sobre la abolición de las penas infamantes, sobre las reparaciones debidas a los acusados cuya inocencia se ha reconocido. Robespierre y Lacretelle son laureados

en el concurso que propone discutir la infamia ligada a la familia de un criminal. La sociedad sigue con tanta audacia las nuevas ideas, que en 1788 discutirá la próxima convocatoria a los Estados generales y, en 1789, la diputación de esos Estados. En la Academia de Ruán, de 1781 a 1788, memorias sobre la naturaleza de los castigos, sobre el procedimiento criminal sobre la nobleza comerciante, sobre la abolición del derecho consuetudinario. En Agén, Burdeos, Angers, Arras, Dijón, las audacias parecen menores o estamos no tan bien informados. Pero, no obstante, hallamos una discusión sobre las sociedades "conocidas con el nombre de políticas", otras sobre los bastardos o la jurisprudencia criminal (por Robespierre), sobre la pena de muerte, la esclavitud, los signo servicios, los niños expósitos, las fincas rurales de extensión grande o pequeña, etcétera.

No es dudoso, pues, que la evolución de esas academias haya proseguido y se haya acelerado. De literarias y académicas que eran se han convertido en "económicas" y científicas y hasta tímidamente filosóficas. Después, a partir de 1770, siguen el "torrente", con mayor o menor prudencia; se atreven a hacer gala, aun contra las autoridades, de cierta independencia de pensamiento; muestran curiosidades que amenazan con serios cambios el estado social tradicional. Sin embargo, siguen la corriente, no se adelantan a ella, poco es lo que la acrecen. En su conjunto, siguen siendo ambientes cerrados y harto estrechos. Tienen pocos miembros y la mayoría de ellos son grandes o pequeños privilegiados. No obstante la publicidad de las sesiones públicas, de los concursos, de las memorias impresas, sólo interesan a una *élite* de nobleza provinciana, de gente de toga, de grandes burgueses y de gente en trance de literatura y de gloria académica. Es por eso que, de 1770 a 1787, se ven superadas. Toda clase de gente que ellas desdeñan o ignoran quisiera leer, razonar, discutir. Ahora bien, poca o ninguna esperanza puede haber, en la mayor parte de los casos, de llegar a ser uno de los cuarenta, de los cincuenta o de los sesenta. Y, sin embargo, toda esa gente cree tener algo que decir o algo de que informarse con respecto a problemas que las autoridades no están ya en condiciones de sumir en las sombras. Por eso se asiste a la fundación de tantas sociedades y cámaras literarias o de lectura, cuya historia es mucho más significativa aún que la de las academias.

Por lo demás, su nacimiento se explica, en parte, al igual que la prosperidad de las academias, por la irremediable y profunda decadencia de las universidades de provincia.[2] La enseñanza de esas universidades se hubiera podido convertir, más o menos, en lo que ella ha sido durante el siglo XIX: la iniciación de la juventud culta y hasta de una parte del gran público en las formas más elevadas y más nuevas de las investigaciones del espíritu. Pero las universidades del siglo XVIII se hundieron en una rutina en la cual perdieron toda inteligencia. No fueron ya más que máquinas para distribuir o vender diplomas necesarios. Se las hizo objeto de desprecio. Además, se trata ante todo de universidades de teología, de derecho, de medicina. Las facultades de teología son violentamente intolerables y, si se quiere, tenían el derecho de serlo; pero ese derecho, que perseguía a la *Théorie de la terre* de Buffon o al *Bélisaire de* Marmontel, se consi

deró casi universalmente como una necedad. En las facultades de derecho o de medicina existe un obstinado apego a las tradiciones escolásticas más gastadas; la enseñanza de esas antiguallas está a cargo de profesores que se despedazan en oscuras y feroces disputas. A menudo, incluso, han perdido toda conciencia. La venta de diplomas, entregados, pago mediante, después de una vaga farsa de examen, no era nueva. Perrault y sus amigos, a fines del siglo XVII, sólo habían tenido que pagar para obtener el suyo. Pero parece en verdad que el mal se ha extendido y agravado. Bajo el reinado de Luis XV, la Facultad de medicina de Montpellier goza de la reputación de que en ella todos los alumnos se reciben. La Mettrie va a graduarse en medicina a Reims, porque allí es posible hacerlo en pocos meses y por algunos centenares de libras. En la Facultad de Angers basta con pagar doce francos por cada respuesta a las preguntas formuladas a los examinados en derecho. En Reims, cuando Brissot, Danton, Roland quieren obtener sus diplomas de derecho, les basta con aflojar los cordones de su bolsa. La Facultad de artes de Bourges realiza un "enorme" tráfico de certificados de maestría en artes. Los vende hasta en Caen y en Nantes, donde el director del colegio ha pagado veintidós libras dieciocho sueldos por el suyo. Los *Cahiers de doléances* * de 1789 se harán eco de tales abusos. Así pues, de descrédito en descrédito, las universidades han caído poco a poco en la más oscura indigencia. Aquí, ni la quincuagésima parte de los estudiantes siguen los cursos; allá, la Facultad de teología no tiene ni escuelas ni aulas; acullá, la biblioteca de los profesores de la Facultad de derecho sólo contiene el *Corpus juris civilis*; en otro lugar, los profesores frangollan o suprimen sus cursos públicos y los reemplazan por cursos privados y pagados.

Para hacer olvidar esta decadencia de las facultades tradicionales, las facultades de artes, que correspondían a nuestras facultades de letras y ciencias, hubieran podido abrirse a los progresos de la física, de la química, de la historia natural, de la historia, de la erudición. Se realizan por cierto algunos intentos. En Caen existen cátedras de historia, geografía, cronología, física experimental; en Douai, de hebreo, griego, historia, matemática; en Montpellier, de física experimental y de química; en Nancy, de historia y geografía, matemática, física; en Nantes, de física; en Perpiñán, de filosofía, de física experimental y matemática. Estrasburgo cuenta con una verdadera enseñanza superior: filosofía, derecho natural, historia, griego, hebreo, lógica y metafísica, matemática, física experimental. Pero es poco para las veintidós universidades. Y es posible, o hasta probable, que las enseñanzas brindadas en esos cursos hayan sido con frecuencia mediocres o malas. En Perpiñán, por ejemplo, la Facultad de artes es desatendida por completo después de 1762; se suprime casi la moral, la metafísica y la física experimental, aun cuando, en un acceso de celo, se hayan adquirido aparatos por un valor aproximado a las cinco mil libras. Nos hallamos muy bien informados sobre el espíritu reinante en esas facultades de artes a través de los temas propuestos en los concursos de catedráticos por opo-

* Véase la nota del [T.] en la pág. 17.

sición organizados entre 1766 y 1791, para mejorar el reclutamiento de los profesores: prosa latina, versificación latina, explicación de textos latinos y griegos; no hay pruebas de francés; en filosofía, algunas veces, apenas si (salvo en Estrasburgo) parece conocerse a Mariotte, Pascal, Gassendi, Newton, Huyghens.

Lo que no era posible hallar en la universidad fue, pues, a buscarse en otras partes, es decir, en las sociedades literarias o de lectura, en los cursos privados, en las bibliotecas públicas. Por otra parte, academias, sociedades académicas, sociedades literarias, cámaras de sociedades, cámaras de lectura tienden con frecuencia a aproximarse. Hay toda clase de intermediarios entre la Academia, sociedad oficial que ha recibido sus letras patentes y la cámara de lectura, simple gabinete de lectura donde se paga, abierto por un librero: la sociedad académica, que sólo cuenta con una autorización oficiosa, remeda a la Academia, la sociedad literaria remeda a la sociedad académica; hay cámaras de lectura que son a un tiempo sociedad literaria y gabinete de lectura. Nuestras clasificaciones, pues, son a veces arbitrarias; corresponden a la realidad en una determinada época, y menos en otra. Pero en su conjunto siguen siendo útiles y exactas.

La idea de sociedades literarias que agrupan a personas cultas deseosas de encontrarse, de conversar y que usan libremente de ese derecho a la conversación sin pedir su parecer a las autoridades no data de 1770. Cierto número de academias de provincia han sido en un comienzo sociedades literarias. Tal es el caso de la Sociedad literaria de Châlons, fundada en 1753; de la de Arras, fundada en 1736, fecha en la cual no era más que una sociedad de lectura; de la de Clermont-Ferrand, fundada en 1747; etcétera. En 1753 se organiza en Besanzón una Sociedad literaria militar. Mas hubo también tentativas más modestas, en las cuales no aparece ninguna ambición académica. Así ocurre con esa sociedad literaria de los "virtuosos" de Alais, en 1735, cuyo virtuosismo se ejerce sobre la literatura y sobre las ciencias; la Sociedad literaria de los Buenos Amigos, fundada en Reims en 1749; la Sociedad literaria del Tripot, fundada en Milhaud en 1751, en la cual la gente se reúne para leer los periódicos y las "mejores obras de la época"; la Sociedad literaria de Laval, que se reúne en 1755 con el propósito de estimular "el gusto por los relatos, la historia y las bellas letras". Pero la mayoría de esas sociedades son prematuras y su existencia oscura y efímera. Los virtuosos de Alais desaparecen; los Buenos Amigos de Reims no vivieron más de un año, etcétera. No había llegado aún el momento oportuno. Pero después de 1760 y sobre todo después de 1770, hay algo así como una fiebre de sociedades;[3] 1759: Sociedad de los "filatenas" de Metz. 1763: Sociedad literaria alemana en Estrasburgo; Sociedad del jardín Berset en Laval (sucesora de una primera sociedad que no parece haber sido más que un círculo para pasar el tiempo). 1765: círculo literario de Mayenne, llamado también círculo de los capuchinos o círculo del Calvario o la Sociedad. 1767: Sociedad de filosofía y de bellas letras, fundada por los estudiantes y profesores de Estrasburgo. 1770: cámara de sociedad en Bayeux (que se convertirá en la Sociedad académica), a la cual se concurre para conversar, leer y divertirse con juegos de sociedad.

1773: Sociedad académica de Cherburgo (fundada en 1755, pero cuya existencia, desde entonces, había sido oscura); Sociedad literaria de Grenoble (que sólo obtendrá sus letras patentes en 1780). 1774: Sociedad literaria de Carentan. 1774: Sociedad patriótica de Bretaña (esbozada en 1769). 1775: Sociedad de lectura en Mulhouse (que se convertirá en sociedad patriótica en 1780); Sociedad literaria de Agén; Sociedad académica de Villefranche. 1776: Sociedad literaria de Roye. 1778: Sociedad literaria de Lyón. 1779: Sociedad de los parisienses en Clermont-Ferrand; Sociedad política y literaria de Saint-Antonin. 1780: Sociedad literaria de Périgueux, que cuenta con unos cincuenta miembros y se propone fundar una biblioteca pública. 1780: dos cámaras literarias en Saint-Brieuc; una en El Havre; una en Rennes; una en Moulins que se llama el *Logopanthée*; una Sociedad literaria en Grenoble (que sólo obtendrá su privilegio en 1788); otra en Boulogne-sur-Mer. 1782: Sociedad literaria en Castres. 1783: Sociedad literaria de emulación en Bourg. 1784: Sociedad literaria en Valence; otra en Mortain; Sociedad de los "filaletes" en Lila, fundada "a imitación del *Musée de Paris*". 1786: Sociedad La Amistad literaria de Dunkerque. 1787: Sociedad enciclopédica de Toulouse. 1788: Sociedad patriótica en Dijón; El Museo, Sociedad literaria y patriótica en Villefranche-de-Lauraguais. Se fundaron igualmente sociedades en El Havre, en Bergerac, Aurillac, Rodez, etcétera. Los *Affiches de Dijon* no se equivocaban, pues, cuando decían en 1787: "En casi todas las ciudades del reino se ven sociedades de esta índole que se han formado a ejemplo de los clubes, liceos [*sic*], salón de las artes, sociedad olímpica y, sobre todo, sociedad filantrópica, que en París constituyen un recurso tan agradable para la clase elegida de los ciudadanos de todos los Estados."

Muy a menudo estamos poco o nada informados con respecto a las actividades de esas sociedades. Cuando así no ocurre, nos enteramos a veces de que nada tienen de filosóficas. Los temas de las memorias y lecturas de la Sociedad de los "filaletes" de Lila, no obstante sus orígenes masónicos, son o puramente científicos y económicos o del todo incoloros. La Sociedad literaria de Roye es fundada por doce personas que pertenecen a la misma familia o son amigos. Se reúnen para comer una vez por semana (de ahí el nombre de Sociedad de los comensales); se lee prosa y versos; se instituyen premios literarios, se crean los *Affiches, annonces et avis divers* de la ciudad de Roye; se representan obras teatrales; pero, según parece, todo se limita a las "bellas letras", sin llegar a la "filosofía". Los estatutos de la Sociedad literaria de Valence estipulan que "no se admiten las cuestiones teológicas y las discusiones de jurisprudencia, así como tampoco las pequeñas obras poéticas". La Sociedad de Saint-Antonin se dice "política y literaria", pero esta política debía de ser muy prudente; si se juzga por unos versos que hacen comentarios sobre los estatutos:

Entre nous jamais de débats,
Sur les affaires de l'Etat.
.....

Gardons entre le molinisme
Et le scrupuleux jansénisme
*Une exacte neutralité.**

Con frecuencia se han comentado los propósitos de la Sociedad patriótica bretona, para buscar en ellos el espíritu más o menos inconsciente de la Revolución. Pero no se trataba sino de una comedia de títulos sonoros y de fórmulas pomposas, por la que no es seguro que todos sus miembros se dejaran engañar. El honrado rector de Sazeau se convertía, en la capilla del castillo, de Keralier, en el primer pontífice del Templo de la Patria; los monjes del convento de Bernon eran chantres y capellanes ordinarios del Templo. Los miembros de la sociedad, por lo menos los miembros de honor, se hallaban distribuidos en la tribu de las virtudes (virtudes heroicas - virtudes públicas - virtudes privadas) y la tribu de los talentos (talentos sublimes - talentos útiles - talentos agradables). Todas esas virtudes y todos esos talentos podían, aun cuando al propio tiempo veneraran al Templo de la Patria, servir tanto a Dios y al rey como al pueblo y a la revolución. Así pues, su divisa era: "Por Dios, por el Rey y por la Patria."

Con todo, muchas de nuestras sociedades literarias han sido ocasiones para razonar sobre toda suerte de problemas, para lo cual fuerza era, sin duda, ya seguir a los filósofos, ya al menos discutirlos. Sucede incluso que esas sociedades no hagan un misterio de sus intenciones. En la Sociedad literaria de Agén los estatutos prevén que no existirán precedencias ni jerarquías —que se adquirirán periódicos y gacetas— se declara el propósito de ofrecer a los principales ciudadanos "los medios de instruirse, de engalanar su espíritu y de razonar pertinentemente acerca de los asuntos europeos, mediante la lectura de los mejores periódicos políticos y literarios". Hasta se acaba por llamar a esa sociedad "la Política". "Su único defecto consiste en que se ha vuelto un tanto anárquica y desordenada y que en ella es preciso soportar razonamientos y conjeturas de índole política absolutamente ridículos." Ahora bien, ya desde su fundación cuenta con más de cien miembros, abogados, negociantes, consejeros, canónigos, párrocos, hidalgos, escribanos, etcétera. Está autorizada por el intendente provincial. En cierto momento, todo el mundo puede entrar y leer, aun sin pagar la cuota de seis libras por año. La Sociedad literaria de Castres se funda "para disfrutar en ella los placeres de una conversación tan agradable como decente", pero también "para leer los diversos periódicos, políticos o literarios, para cambiar ideas sobre las novedades e informarse acerca de los principales acontecimientos de Europa". Se añade que "está prohibido insultar al gobierno y a Dios"; pero discutir no es insultar. De hecho los grandes burgueses, funcionarios, magistrados, industriales, negociantes que componen la Sociedad reciben una docena de periódicos, entre los que no se encuentra el *Année littéraire* y sí el *Journal encyclopédique*. En la Sociedad

* "Entre nosotros nunca haya debates, / Sobre los asuntos del Estado. / .. .. / Guardemos entre el molinismo / Y el escrupuloso jansenismo / Una estricta neutralidad."

del jardín Berset, en Laval, se va a jugar a los naipes o a los bolos, pero también a "conversar sobre bellas letras, sobre las noticias públicas, a leer las gacetas, los periódicos, los 'mercurios' y a cultivar su espíritu con conversaciones serias y agradables"; se compran las *Gazettes de France* y *de Hollande*, el *Journal de Verdun*, el *Mercure*, el *Journal encyclopédique*. En 1786 tiene más de noventa socios.

Por lo que toca a otras sociedades sus intenciones no se hallan tan netamente expresadas, pero su actividad o las declaraciones de los contemporáneos prueban claramente que en ellas se discurría acerca de los asuntos de gobierno y sobre los de Dios. En la Sociedad de Mulhouse se recibe el *Journal encyclopédique*; se compra la *Enciclopedia* y Buffon; Meister lee una memoria sobre el fanatismo religioso; en la Sociedad enciclopédica de Toulouse hay seis comités para los seis días de la semana; el del día miércoles es de carácter cívico y económico. En el círculo literario de El Havre se reciben las gacetas y publicaciones filosóficas; se elaboran allí planes de reformas, proyectos y memorias que el cuerpo municipal y los comerciantes dirigen a Luis XVI y a Turgot. En Saint-Brieuc existen dos cámaras literarias, una para la nobleza, los canónigos y los grandes comerciantes, otra para la burguesía; y en esta última se habla de política, reforma de los abusos, igualdad ante el impuesto. En la cámara literaria de Rennes, en 1780, se invita a los socios a "comunicar a la sociedad, al menos en las asambleas ordinarias, sus ideas y reflexiones referentes a los objetos del bien público". Nos hallamos muy bien informados acerca de los trabajos de la Sociedad literaria de Lyón y de los de Sociedad de los "filatenas", en Metz. No hay dudas de que, en Lyón, las "bellas letras" ocupan un lugar importante, y aun las bellas letras que nos transportan a los tiempos del *Sonnet à la princesse Uranie*: estrofas sobre el presente de sus cabellos a tres damas, *bouquet* * a Henriette, agradecimientos a una dama que había enviado al autor un bote de opiata para sus encías, cuentos, canciones, etcétera; pero también se demuestra mucho interés por la historia, las ciencias; se emprende el estudio de la economía política. Allí, en 1788, Béraud ataca el fanatismo "chorreante de sangre"; L.-S. Mercier lee un discurso que debía aparecer a la cabeza de ese *An 2440* que la censura prohibirá: "¿Hasta qué punto el espíritu filosófico puede influir sobre la legislación?" Ello no impide que la sociedad de Lyón siga siendo más literaria que filosófica. Pero no ocurre lo mismo con la Sociedad de los "filatenas" de Metz. Fundada en 1759, inmediatamente se mantiene al corriente de las más audaces obras de los enciclopedistas. De 1763 a 1771 encontramos entre sus trabajos: Examen del libro del *Esprit*. - Juicio sobre el libro intitulado *De la Nature* [de Robinet]. - Análisis del *Contrat social*. - Observaciones sobre el artículo "Gobierno" del *Dictionnaire Encyclopédique*. - Definición de la libertad. - Sobre el *Discours préliminaire* de la *Enciclopedia*. - Reflexiones acerca del espíritu filosófico. - Cuestiones filosóficas. - Conversaciones entre Voltaire y J.-J. Rousseau. - Análisis de los *Eléments de philosophie* de d'Alembert. - Distinción entre el derecho natu-

* Poesía de carácter galante. [T.]

ral, el derecho público y el derecho internacional. - Oda sobre la creación de cátedras de matemática y de filosofía en Nancy. - Sobre el origen del señorío feudal universal. - Ensayo sobre el tratado de la potencia de Locke. - Del sistema de Boulainvilliers. Sin duda no conocemos las conclusiones de esos exámenes y juicios. Es indudable que no debían aprobar ni a Helvétius ni aun a Robinet. Pero prueban que sus miembros los leían y se tomaban el trabajo de discutirlos. No estaban de acuerdo con todos los filósofos, pero gustaban de la filosofía y de una filosofía formada con nuevas curiosidades.

A tales sociedades literarias es forzoso añadir las cámaras de sociedad, cámaras de lectura que, por lo demás, son de un género diferente, de las que unas no constituyen sino círculos más o menos abiertos a quienquiera que pague la cuota, y otras evolucionan hacia la sociedad literaria más o menos cerrada. Son muchas, sobre todo después de 1770 y, más todavía, en vísperas de la Revolución; 1759: primera cámara de lectura en Nantes, después una segunda hacia la misma fecha. Tienen por objeto "la lectura de las *nouvelles* y otras obras periódicas". Se entra en negociaciones con el librero Marie en lo que respecta a su departamento "donde actualmente se leen las *nouvelles*"; una de ellas está situada en la calle Basse-du-Château y la otra en la [actual] calle J.-J. Rousseau. La primera tiene por fundadores ciento veinticinco de los "principales negociantes". En 1793 habrá en Nantes seis cámaras de lectura poseedoras de más de tres mil volúmenes. — 1760: asociación en Bourg "para hacer llegar todos los periódicos cualesquiera que sean". — 1762: gabinete de lectura en lo del librero Réguillat, donde es posible encontrar el *Journal encyclopédique*. — Hacia 1765, en Coutances, salón "*le Trictrac*", donde se leen las publicaciones. — 1768: cámara de lectura de Boulogne-sur-Mer, donde se leen "las gacetas y papeles franceses, ingleses y holandeses, diferentes periódicos, mercurios y otras obras periódicas"; Sociedad de lectura en Colmar (además de un "fumadero literario"). — 1770: cámara de sociedad en Bayeux, "para hallar un decoroso solaz... en la lectura de las noticias literarias y políticas". — 1775: inauguración de un gabinete literario en Niort, en lo de Pierre Elies, impresor; cámara literaria de las artes y las ciencias en Rennes (donde también habrá una cámara literaria de la nobleza). — 1781: gabinete de lectura; círculo de lectura en casa del señor Delglat, en Lyón, donde se recibe el *Journal encyclopédique*; en casa de un tal Labalte, librero de Chartres, donde se leen las *Gazettes*; hacia 1781, existen igualmente cámaras de lectura en Quimper y Saint-Malo. — 1782: fundación de un gabinete literario, en Pau, por el librero Despax. — 1783: gabinete de lectura en Saint-Gilles-sur-Vic, pequeña parroquia del Bajo Poitou; dieciocho fundadores, nobles, sacerdotes, oficiales, burgueses (y un suboficial), que se vedan todo aquello que sería "contrario a la decencia, a las buenas costumbres, a la religión", pero pagan dieciocho libras para suscribirse a una media docena de periódicos y oyen discursos que se hallan exactamente en el tono de la filosofía de moda: "¡Oh, sensibilidad deliciosa, amado hechizo de la unión, dulce sentimiento que une a los esposos, a las familias, a los conciudadanos!... ojalá puedas tú hacer de nosotros

otros tantos filósofos sensibles... La filosofía, libre de los sofismas metafísicos y vanos, no es ya, finalmente, sino aquello que siempre debió ser: la sensibilidad regulada por la razón..." — 1785: cámara literaria en casa de un tal Hubert, en Bourges; doce libras al ingresar y veinticuatro libras por año. Para esa fecha existen cámaras análogas en Morlaix, Troyes y Auxerre. En Le Mans, sociedad del jardín de la calle Saint-Vincent, que comprende hombres "de diferentes Estados"; un luis de ingreso y un luis por año; en ella se juega al billar y a los juegos de sociedad; se leen las *nouvelles* y los papeles públicos. — 1786: fundación en Niza de un casino donde se pueden leer los papeles públicos. — 1787: los reglamentos generales de la Sociedad de Moulins organizan salas de lectura con los periódicos, salas de conversación, etcétera. Por último, sin que nos sea posible precisar la fecha, sabemos que existe una cámara literaria en Machecoul; en Clermont "una sala de lectura" en lo de Beauvert, librero, con diversos diarios y periódicos; un gabinete de lectura en lo de Laurent Fournier, en Auxerre; en Metz, un gabinete literario donde se admite a todo el mundo "para leer o conversar, mediante cuatro sueldos diarios"; en el Havre, cincuenta particulares "sin nombre entre la gente de letras" han alquilado una habitación para juegos, comidas, la masonería y la lectura de las publicaciones. El barón de Breteuil y el conde de Saint-Priest prohíben el establecimiento de dos cámaras de lectura en Saint-Brieuc y de una en Saint-Pol-de-León.

Esas cámaras de lectura, al igual que los particulares, hallan comodidades en las "oficinas de correspondencia" que unen a París con las provincias. En 1766, varias oficinas independientes se juntan en una "Oficina real de correspondencia general", compañía Michel-Jouve, cuya oficina central está situada en la Place des Victoires, que se ocupa de litigios judiciales, asuntos de dinero, asuntos comerciales, etcétera, y también de compras y envíos de libros. En 1773, Luneau de Boisgermain organiza una "suscripción literaria que sirve para las provincias, con remisión por correo, de todos los libros a la rústica y otras novedades literarias... al precio a que cada artículo sea vendido públicamente por los diferentes libreros de París". En 1789 hay, en Boulogne-sur-Mer una oficina de suscripción literaria. Y en 1785, el señor Georgelin publica unos "Miras patrióticas sobre el establecimiento en Bretaña y en toda Francia de una academia enciclopédica y popular...", donde prevé el establecimiento de oficinas de correspondencia en cada ciudad y hasta en cada parroquia.

Los clubes y los cafés desempeñaron sin duda un papel en la preparación del espíritu revolucionario, pero tuvieron una importancia todavía mucho menor que en París. Hacia 1770 se abren los primeros cafés en las ciudades medianas o pequeñas (el primero se establece en Clamecy en 1769; hay dos en Angers hacia 1770, uno solo en Reims hacia 1789); pero no tenemos ninguna razón para creer que eran lugar de cita de filósofos o de discursantes políticos. Después de 1780 se da a ciertas reuniones el nombre de clubes. "Ese pequeño Club, puesto que el nombre está de moda", dicen los *Affiches du Poitou*, en 1786. Hay en Dôle, dicen los *Affiches de Dijon*, en 1787, "varios salones o clubes que procuran una

interesante compañía". La sociedad mesmeriana de Bergerac se transforma (1787) en "sociedad, cámara, club o círculo, como se lo quiera llamar". Existen también "clubes de gacetilleros" en Burdeos. Pero con toda seguridad no era sino un nombre que, en sí mismo, no tenía más alcance que el de cámara o aun de sociedad, de salón o de círculo. Y en ellos no hay nada, como no sea el azar del nombre, que permita anunciar a los clubes revolucionarios.

No puede decirse otro tanto del conjunto de esas academias, sociedades literarias y cámaras de lectura. Se ha intentado hallar en éstos los orígenes directos de las sociedades y clubes que fueron tomando poco a poco la dirección de la Revolución. De ese modo, serían los mismos razonadores los que habrían comenzado por razonar filosófica y discretamente en esas agrupaciones autorizadas o toleradas, después con mayor audacia en 1788-1789 y más tarde con decisión y violencia en las Sociedades de los Amigos de la Constitución, clubes patrióticos y agrupaciones de toda índole en 1789. Con anterioridad a toda encuesta, es evidente que en esto debe haber una parte de verdad. Quien se reúne para leer, razonar, discutir se encuentra más preparado para discurrir acerca de los Estados generales, después de la Constitución, después de la República que el pequeño burgués silencioso, ocupado sobre todo en los asuntos de su familia y de su negocio. Y, llevados por la fuerza de los acontecimientos, los razonadores osados deben ir sobrepujando poco a poco a los razonadores timoratos. Por otra parte, ya hemos señalado que, en la mayor parte de esas sociedades, las nuevas ideas no inspiraban temor. Con todo, una amplia encuesta limita singularmente esa parte de verdad. En 1790 se funda, en Cherburgo, una Sociedad literaria de los Amigos de la Constitución, otra con el mismo título en Coutances, un club literario y patriótico en Limoges. Pero nada prueba que se trate de un mero cambio de nombre de una sociedad que anteriormente sólo hubiera sido literaria y de la que nada supiéramos. Más aún, nada prueba que "literario y patriótico" ya significa "libertad, igualdad, fraternidad o muerte". Existen, sin duda, hechos más significativos. La mayor parte de los miembros de la Sociedad mesmeriana de Bergerac (1786), que se transforma en sociedad literaria en 1787, ingresan en la Sociedad de los Amigos de la Constitución. Las sociedades de los Amigos de la Constitución de Castres, Montauban, Moulins, Saint-Antonin son transformaciones directas de las sociedades literarias y comprenden aproximadamente los mismos miembros. En Bretaña, sobre todo, existe sin duda, a partir de 1788, un vínculo bastante estrecho entre la actividad de las sociedades literarias y las primeras manifestaciones osadas del espíritu revolucionario. Hasta en Rennes, sin embargo, es preciso conceder un lugar de importancia al espíritu de independencia, después de resistencia y de rebelión, de las asociaciones estudiantiles de derecho que, en 1789, se convierten en asociación de los "jóvenes ciudadanos y estudiantes de derecho" o, simplemente, de los "Jóvenes". Se trata de algo muy distinto de las sociedades literarias reclutadas principalmente entre la gente de edad madura. Sobre todo, una media docena de ejemplos son poca cosa frente a la cincuentena de sociedades literarias o cámaras de lectura que hemos señalado. En realidad,

ocurre con esas cámaras y sociedades lo mismo que con las academias o sociedades académicas y con las logias masónicas que estudiaremos. La mayor parte de ellas —salvo prueba en contrario— desaparecen o se adormecen después de 1789. Casi todas esas agrupaciones, no caben dudas, prepararon la Revolución, pero sin quererlo, sin darse cuenta, siguiendo simplemente las sendas que el pensamiento francés había tomado. Fueron organizadas y frecuentadas por hombres que, en lugar de contentarse con vivir y aceptar, quisieron leer, comprender, discutir. En la Francia de esa época era inevitable tener una conciencia más clara de las miserias y de los abusos, desear reformas; y después desear, preparar, precipitar esa asamblea de reformas que eran los Estados generales y que iban a hacer estallar la Revolución.

Paralelamente con esas sociedades se desarrollan las bibliotecas públicas y los cursos públicos que atestiguan idéntico deseo de instruirse y de reflexionar. Tanto en provincia como en París existen bibliotecas abiertas al público durante la primera mitad del siglo XVIII. F. d'Aligre funda una en Provins a partir de 1681. En Meaux, en 1714, se abre al público una biblioteca de 4.500 volúmenes legados por F. Ronssin; sesenta años más tarde contenía trece mil volúmenes. La biblioteca del capítulo de San Pedro, en Lila, en 1726, se halla abierta al público. Un legado de J. Ponteau permite, en 1727, poner una biblioteca a disposición de los feligreses de la Trinidad, en Laval. En 1731, en Caen, la biblioteca de la Universidad se halla abierta al público los martes y los viernes. El mismo año, en Lyón, había una biblioteca pública, sin duda rudimentaria. En 1740, la biblioteca de la Academia de Burdeos está abierta al público tres veces por semana. De 1750 a 1760 la biblioteca del colegio de los Godrans, en Dijón, se encuentra abierta cuatro veces por semana; la biblioteca de los oratorianos, en Nantes, abierta en 1753 y que, en 1779, pedirá dos docenas de sillas para "los aficionados que se presenten"; la biblioteca fundada por Stanislas en Nancy. En 1763, la mesa administrativa del colegio de Lyón delibera respecto del establecimiento de una biblioteca pública en el colegio de Notre-Dame; se la inaugura en 1767, al igual que la del colegio de la Trinidad; la biblioteca legada por Adamoli a la Academia de ciencias será pública en 1777. Pero es sobre todo después de 1770 cuando el número de esas bibliotecas se multiplica: 1771: fundación de una biblioteca municipal en Niort por el cura Bion. — 1773: acta de fundación de la biblioteca pública de Langres. Se solicita a Diderot su retrato y sus obras; se pide a Marivetz, Pahin de La Blancherie, el presbítero Duvoisin, Philpin de Piepape que envíen sus obras. Luego el señor Voinchet, de Versalles, dona un ejemplar de la *Enciclopedia*, que se hace encuadernar y para el cual se compra un armario. En 1781, donación de un busto de Diderot por Houdon, que se inaugura con un banquete y discursos. También en 1773, el concejo municipal de Reims propone una suscripción para comprar la biblioteca del señor de La Salle y hacer de ella una biblioteca pública. En Grenoble, compra de la biblioteca del obispo (33.000 volúmenes), que se abre al público cuatro veces por semana, de 8 y 30 horas al mediodía y de 14 y 30 a 18 horas. En 1785, el duque de Orleáns y Mon-

sieur donarán a la Biblioteca seis mil libros cada uno. Hacia el mismo año, la Academia de ciencias de Burdeos abre su biblioteca al público. Nicolas Beaujon le legará sus libros en 1786. — 1776: el legado de un consejero del Parlamento de Toulouse permite a los franciscanos abrir su biblioteca; se va a abrir otra en el arzobispado. Para la misma fecha la biblioteca de Carpentras es pública, todos los días, excepto el jueves, mañana y tarde. — 1779: se abre al público la biblioteca del colegio de Pamiers. — 1780: se otorga a la biblioteca pública de Grenoble sus letras patentes; llegará a tener hasta 3.640 libras de renta. En Périgueux se funda una sociedad para organizar una biblioteca pública, y la tentativa tiene éxito. — 1782: la Academia de Ruán abre su biblioteca al público. — 1783: se abre una biblioteca para los estudiantes de derecho de Poitiers; los *Affiches du Poitou* insertan un *Discours sur les avantages des bibliothèques publiques.* — 1784: la Academia de la Rochelle abre su biblioteca; en Valence algunos aficionados fundan una biblioteca pública. — Antes de la Revolución hay en Vesoul y en Troyes una biblioteca pública. — En Verdun, en la biblioteca de los Prémontrés, "se reúnen habitualmente sabios llenos de mérito"; en ella se encuentran "casi todas las obras prohibidas por el despotismo o puestas en el Index por la corte de Roma"; es en Verdun donde La Gorse lee a Boulanger, Helvétius, Mably, Fréret, y quizás en esa misma biblioteca, que solía frecuentar. Finalmente, *La France littéraire* de 1784 enumera bibliotecas públicas en Abbeville, Besanzón, Mortain, tres en Orleáns, dos en Rúan, en Saint-Omer, San Quintín, Sens, dos en Estrasburgo y en Valognes.

Se funda igualmente gran cantidad de cursos públicos que, casi siempre, tratan sobre ciencias, donde la "filosofía" no tiene que intervenir directamente. Hemos señalado un gran número de ellos en nuestro estudio sobre *Les Sciences de la nature en France au* XVIII^e *siècle*. Pero hay otros. Hacia 1760-1770, cursos de química y de botánica en Angers, de física en Dijón, que Bertrand dicta con gran éxito; de física experimental en Verdun (1768-1774); de filosofía y matemática en Orleáns; escuelas gratuitas de cirugía y matemática en Rennes. De 1770 hasta la Revolución, escuela gratuita de matemática y de dibujo en Reims (1772); curso de electricidad en Angers (1773), de física experimental en Rodez (1775), de física en Caen (1776), de química (1777) y de física experimental (1778) en Grenoble, de anatomía y de química (este último público y gratuito) en Metz (1779), de matemática en Châlons-sur-Marne (1780), de química en Amiens (1780), de química en Reims por Pilâtre de Rozier (1780), de física e historia natural en Bourg (1786), de química, de física experimental en Lila, Verdun, etcétera. Las sociedades de emulación, fundadas en Reims hacia 1760 y por lo menos proyectadas en Burdeos (1776), son todavía sociedades de ciencias prácticas y "humanitarias". Pero el nuevo espíritu filosófico desempeña un papel más importante en la suerte de pequeñas universidades libres que organizan ciertas academias y en los museos y liceos organizados según el modelo de los Museos y el Liceo de París. La Academia de Dijón, a partir de 1773, crea cursos de química, medicina, botánica, astronomía, anatomía; en 1788, los Estados le otorgan

una subvención de tres mil libras. En 1782, la Academia de Orleáns da cursos de fisiología, mineralogía y electricidad. El Museo de Burdeos, fundado en 1783, posee ciento cincuenta y cinco miembros en 1787; en él se encuentra un salón de lectura con los periódicos y gacetas; se dan cursos de matemática, astronomía, geometría, óptica, física, química, anatomía, geografía, literatura, griego, latín, alemán, inglés, etcétera. Su espíritu es, con toda seguridad tanto o más osado que el del Museo de París. En 1787 adopta la divisa *Libertad, Igualdad*. En 1786, con el apoyo del *Journal de Lyon*, se abre el Liceo o Salón de las artes de esa ciudad. El precio de suscripción va de 48 a 120 libras por familia, según sea el número de sus miembros. Se realizan conciertos y exposiciones, hay un gabinete de lectura abierto de las 9 a las 21 horas, donde es posible encontrar dieciséis periódicos (entre los cuales está el *Journal encyclopédique*), cursos de lengua francesa, medicina, inglés, italiano, física experimental. En el Museo de Toulouse, fundado en 1788, se hace música, se leen discursos y disertaciones.

La conclusión más simple y clara de todas esas enumeraciones nos la dará Doray de Longrais en su novela *Faustin ou le siècle philosophe*: "Tenemos escuelas de provincia, periódicos y *magazines* (de los que hemos de hablar), bibliotecas y recopilaciones, gacetas políticas, literarias, económicas, médicas, teatrales, almanaques y *portefeuilles*, enciclopedias y diccionarios de ciencias, léxicos y anales, institutos de filantropía y de predicación, escuelas de artes y oficios, escuelas de humanidades, escuelas de derecho, colegios reglamentarios, museos, liceos, periódicos y novelas para el pueblo, libros elementales y pedagógicos, sociedades económicas, patrióticas, literarias, tipográficas, gabinetes de lectura, bibliotecas de lectura, clubes, *caveaux*,* fumaderos políticos y literarios, etcétera." Esto aflige a Doray de Longrais. Opina que es mucho tiempo y papel perdido en pensar peligrosa y neciamente. Por lo demás, ni sueña en hallar en ellos las chispas que pueden encender una revolución. Como la mayor parte de sus contemporáneos, piensa tan sólo que con eso los asuntos de cada uno y los del Estado no andarán mejor. Y es indudable que la mayor parte de esas fundaciones e instituciones no son turbulentas, al menos hasta 1787, y que en adelante pocas de entre ellas llegarán a serlo. Pero, sin embargo, Doray de Longrais tiene razón: aunque más no sea por su cantidad, por el rápido crecimiento de su número en unos quince años, constituyen un signo de los tiempos. Cada vez más los franceses de provincia desean instruirse, saber. Era inevitable que tarde o temprano, con mayor o menor audacia, quisieran conocer las razones por las cuales las cosas andaban mal y prestaran oídos a quienes pretendían dárselas. En ese sentido es como, de las más respetuosas a las más audaces, todas esas creaciones preparan el espíritu revolucionario. Hallaremos nuevas pruebas de ello cuando estudiemos la enseñanza y los periódicos.

* Por similitud con la *Société du Caveau*, fundada en 1729 y de varia fortuna. Su objeto era dar cenas periódicas en las que se cantaban canciones, se leían versos y se lanzaban epigramas. [T.]

Notas

1. Obra de referencia general: P. Ardascheff, *Les Intendants de province sous Louis XVI* (1493).
2. Obra de referencia general: L. Liard, *L'enseignement supérieur en France* (574).
3. Algunas de esas fechas son sólo aproximativas.

CAPÍTULO V

Encuestas indirectas - La enseñanza[1]

PARA comprender el influjo de la enseñanza sobre la difusión de las nuevas ideas, es preciso ante todo aclarar algunos problemas.

Taine y otros han dicho que los colegios secundarios del antiguo régimen habían preparado la Revolución sencillamente porque existían y se volvían cada vez más prósperos. Como en ellos no se enseñaba más que retórica, a sus egresados no les era posible hacer otra cosa que no fuera vivir de rentas, ingresar en el ejército, recibir las órdenes o estudiar medicina o derecho. Los únicos medios de vida para los que los colegios preparaban a los jóvenes sin fortuna eran los cargos públicos, las profesiones de médico o de hombre de leyes. Pero los cargos públicos se compraban o se habían vuelto prácticamente hereditarios. Al punto que se fueron multiplicando los médicos sin pacientes y los abogados sin pleitos. Inteligentes, cultos o, lo que es peor, convencidos de que lo eran, debían necesariamente culpar al orden social de sus miserias y anhelar con todas sus fuerzas una Revolución que les permitiera ejercer su talento. Ahora bien, en 1789 había en los colegios más de 72.000 alumnos; se trataba, inevitablemente, de un inmenso "proletariado intelectual" dispuesto, en nombre de las ideas, a todas las aventuras.

Puede que hubiera 72.000 alumnos, aun cuando no hayamos encontrado en ninguna parte la justificación de esa cifra enunciada, sin pruebas, por Villemain en 1843. Existía seguramente un "proletariado intelectual"; no cabe duda que los abogados y hombres de leyes eran en exceso demasiados y que, con frecuencia, a pesar de su rapacidad, llegaban justo a ganar el interés de la suma que habían tenido que dar para comprar su cargo. Pero en esto no reside el problema. Poco importa que haya habido 72.000 estudiantes secundarios en 1789, si los había en número de 100.000 o aun de 72.000 cien años antes. Lo que interesa no es la cantidad, sino el aumento de esa cantidad; no es el proletariado, sino su acrecentamiento y su acrecentamiento por culpa de los colegios. Ahora bien, no tenemos ninguna estadística comparativa general ni existe, creemos, modo alguno de establecerla. Mas todos los documentos precisos que poseemos prueban que, hacia fines del siglo XVIII, el número de los alumnos de los colegios mostraba tendencia a disminuir.

Para algunos, las cifras son estacionarias o se encuentran en progresión. Estacionarias en el Louis-le-Grand, en Pontoise (55 en 1763, 48 en 1783), en el colegio de Clermont, en Montbéliard, en Chinon (150 en 1772, 150 en 1790), en Neufchâteau; progresión en los colegios de Rennes (3.000 hacia 1700 y 4.000 hacia 1761), de Châlons (126 en 1771, 215 en 1784), de Belley (85 en 1772, 176 en 1789), de Sorèze (220 en 1767, 400 en 1789). Pero los colegios en decadencia son mucho más numerosos: Chinon (150 en 1766, 108 en 1783); Le Mans (409 en 1760, 295 en 1781); Angulema (450 en 1720, 250 en 1761, 61 en 1783, 30 en 1789); La Flèche (2.099 alumnos en 1626, 550 en 1761, 486 en 1787); Riom (que pasa de 800 a 300); Troyes (400 hacia 1680, 250 hacia 1780); Amiens (de 1.400 a 1.500 hacia 1629, de 350 a 450 hacia 1780); en Reims, colegio des Bons-enfants (487 en 1709, 345 en 1783); en Bourges (800 a 900 alumnos hacia 1762, 155 en 1786); en Ruán (1.000 hacia 1764, 800 en 1789); colegio de Léon (400 hacia 1730, 235 en 1762); Saint-Sever (300 en 1590, 40 en 1789); Dax (50 de 1701 a 1760, después menos de 40). La decadencia no es menos cierta y profunda en otros colegios, aun cuando no tengamos cifras tan precisas; en Pau, donde el colegio queda "desierto"; en Saint-Clément-de-Nantes que, de 1.100 a 1.200 alumnos en 1669, cae en un "descalabro" y "abandono" completos hacia 1786; en el colegio de Bellac, suspendido por "decaimiento" de 1779 a 1784; en Grenoble, donde, hacia 1780, no encontramos más que 73 alumnos, donde "se cuentan hoy día apenas tantos escolares... como los que en otro tiempo había en una sola clase"; en el colegio de Guyenne, en Burdeos, donde el número de alumnos disminuye sin cesar, porque se estima que "el anticuado sistema de los estudios clásicos comenzaba ya a no responder a las necesidades de la sociedad moderna"; en Poitiers, donde se elevan quejas al cuerpo municipal por la decadencia del colegio. E iguales quejas hay en Châtellerault, Sedan, Charleville, Compiègne, Autun, Verdun, Guéret, Abbeville, Montpellier, Péronne, Pamiers, Tulle. En suma, la zozobra de los colegios es tan universal y de tal magnitud, que una resolución del Parlamento, en 1784, prohíbe a los profesores de los establecimientos privados de enseñanza instruir a sus pensionistas en sus casas, aunque sean maestros en artes, y les prescribe enviarlos al colegio. Y los cuadernos del clero de París, en 1789, se declaran convencidos de la ruina de los colegios de provincia "otrora tan florecientes... se puede recusar a diez, a veinte testigos, ¡pero no se puede recusar a toda Francia!"

Para un cierto número de esos colegios el decaimiento llegó hasta la muerte. Fue durante el siglo XVII y los comienzos del XVIII cuando se produjo, hasta en las más humildes villas, una especie de vértigo escolar. Todo poblado que pretendiera el nombre de ciudad, es decir, todo el que reuniera un millar de habitantes, tuvo la ambición de poseer su colegio. Con frecuencia esa ambición se limitó a dar el título de tal a la escuela del lugar, y así se veían colegios que no tenían más que dos o tres profesores o aun uno solo. Pero, por humildes que fueran, seguían costando muy caro y, a menudo, fue preciso suprimirlos. En Pontivy, el colegio desaparece en 1714; se lo reemplaza con una escuela donde hay tres regen

tes en 1724, dos en 1740, uno solo en 1780. En Ploërmel, el colegio, fundado en 1690, resiste hasta alrededor de 1775; pero deben contentarse luego con un maestro que enseña a leer y escribir, aritmética y latín. Un edicto de 1763 sobre los colegios que no dependen de las universidades, comprueba la multiplicidad de tales colegios, "la oscuridad y la indigencia de recursos de gran número de ellos" y ordena reunirlos con colegios más florecientes o suprimirlos. Así es como se suprimen o reúnen los colegios de Le Cloutier (en Caen, a partir de 1731), de Armentières, Montreuil-Bellay, Fougeray, Loroux-Bottereau, Vallet (los tres en el condado de Nantes), de Ensisheim (cerca de Colmar), Saint-Nicolas-de-Guisont, de Thiers (restablecido hacia 1785), de Aire, Béthune, Hesdin, etcétera.

Lo más frecuente es que las quejas expliquen la decadencia material de los colegios por su decadencia moral. Así pues, la causa del descrédito estaría en la mediocridad de los profesores y en la torpeza de los programas. Las recriminaciones son tan amargas y tan generales, que se ordena realizar investigaciones y que ciertos *cahiers de doléances* de 1789 se hacen eco de ellas. No hay duda de que en parte esas recriminaciones están fundadas. La expulsión de los jesuitas, en 1762, y la supresión de más de cien colegios organizados por ellos habían creado graves dificultades en muchas ciudades. Había que encontrar dinero y había que encontrar profesores; con mucha frecuencia fue preciso atenerse a lo que se podía hallar, es decir, a lo mediocre. A menudo, el espíritu de disciplina de los jesuitas se vio sustituido por las rivalidades y las rencillas más mezquinas y feroces. El alma de las pequeñas ciudades, vanidosa y amiga de enredos, penetró en los colegios. En el colegio de Auxerre, por ejemplo, se entabla una frenética batalla entre los "latinos" o "jesuitas" y los "griegos" o "jansenistas"; en 1773, el bailiaje* condena a los "griegos" a galeras por "expresiones criminales dirigidas a los alumnos contra la sagrada persona del rey, discursos sediciosos contra la autoridad real y el honor de los ministros y magistrados"; apenas tuvieron tiempo de huir, para luego apelar y obtener la anulación del juicio. Con todo, es preciso no atribuir a esas quejas una importancia excesiva. Cualquiera que sea la organización de la enseñanza es posible reunir, en todas las épocas, los juicios más pesimistas que denuncian la total perversión de los espíritus y la ruina inminente del pensamiento y las costumbres. En realidad veremos que, en el campo de la enseñanza, se realizó un muy definido esfuerzo de renovación. A pesar de su decadencia relativa, mantuvo sin duda una profunda acción.

En primer lugar, esa enseñanza conserva todo su prestigio, si no por lo que es, al menos por lo que debiera ser. Para la burguesía del siglo XVIII los éxitos escolares constituyen victorias que cubren de gloria al alumno, a su familia y aun a la ciudad que lo vio nacer. La solemnidad de la distribución de premios en nuestros liceos y colegios no es ya más que un pálido reflejo de las ceremonias de antaño, discusiones públicas o entrega

* En realidad, esta palabra castellana no traduce con exactitud la francesa *bailliage*, que era un tribunal de justicia presidido por un *bailli*, baile o, como algunos suelen traducir, bailío; esa institución y su correspondiente funcionario no son iguales en Francia y en España. [T.]

de premios. En Autun, en 1788, concurren tres obispos. En Eu, el duque de Penthièvre y los condes de Eu se hallan a menudo presentes. En el colegio de Magnac-Laval es el mariscal-duque de Laval quien preside y somete a los alumnos a los exámenes públicos. La colocación de la piedra fundamental del colegio de Brioude, en 1750, pone en movimiento a toda la ciudad. Se cierran las tiendas; se toca a generala; se abren dos toneles de vino; se levantan dos anfiteatros adornados con follajes y flores; las dos compañías de milicias burguesas vienen en busca de los cónsules y de la diputación de la ciudad; la fiesta dura todo el día. Los éxitos escolares de Marmontel son admirados y comentados por las religiosas y el párroco de su pequeña ciudad de Bort. J. Glais, de La Trinité, en Bretaña, es "mirado", nos dice, "como un prodigio por los habitantes de mi pequeña ciudad, que, al llegar yo a mi casa en cada período de vacaciones, venían a contemplar los testimonios de distinción con que se me había condecorado". En Gimont, en Avallon, los cónsules, el cuerpo municipal ofrecen un banquete en honor de los laureados. Los consejeros del bailiaje de Orleáns donan dos medallas de oro para los premios de física y de lógica. En Chartres, la municipalidad obsequia un premio; y el alcalde, los regidores, dos porteros y la música van al colegio en busca del laureado. Por lo demás, casi todos los periódicos de provincia conceden amplio espacio a las listas de premiados, programas y reseñas sobre las discusiones públicas.

Por otra parte, no hay duda que casi todos los colegios brindaban amplia acogida a los estudiantes pobres. Los gastos de estudio eran muy variables, según las regiones; aumentan notablemente hacia 1730 y cada vez más a medida que pasan los años. Pero era posible salir del paso con poco costo; y el relato que nos hace Marmontel de sus años de colegio se halla confirmado por numerosos documentos. En muchos colegios, sobre todo, el alumno externo recibía enseñanza gratuita. Era el caso de los colegios parisienses (desde 1719), en un gran número de colegios de los jesuitas, en los colegios de las ciudades, después de la partida de los jesuitas, en Poitiers, Moulins, Colmar, Chinon, Amiens, Nevers, Bourges, etcétera; en Baugé, los ricos deben pagar la enseñanza, pero para los pobres es gratuita. En los colegios donde se pagaba y para los que tenían internado había numerosas bolsas de estudio. Sobre cinco mil alumnos de la Universidad de París, dos mil eran externos gratuitos y más de mil internos becarios. En los colegios de Remiremont, Epinal y Saint-Dié había, en 1777, setenta y tres bolsas de estudio. Monseñor de La Marche hace votar seis mil libras para bolsas de estudio en los colegios de la provincia.[2]

No existen, pues, mayor cantidad de alumnos en los colegios, no mayor cantidad de jóvenes arrojados a la vida con coronas escolares incapaces de hacerles ganar sus vidas. Pero se concede un alto valor a los galardones escolares; los más humildes pueden aspirar a ellos. ¿Qué es, pues, lo que había que aprender para conquistarlos? ¿Y no encontramos en esos estudios la filosofía del siglo XVIII?

I. — Los programas de estudio

Han experimentado, sin lugar a dudas, transformaciones harto profundas y que hacen triunfar definitivamente las reformas que ya se esbozan a partir de la primera mitad del siglo XVIII y se determinan de manera precisa entre 1750 y 1770. El latín deja de reinar como amo tiránico; en gran número de colegios se concede al francés no la mayor parte, pero una parte. Brunot ha dado de ello pruebas abundantes y definidas.[3] No obstante las resistencias de algunos pedagogos que temen los estragos de ese espíritu, se estima necesario adaptar la enseñanza al espíritu nuevo. Lo atestigua la gran investigación ordenada por el Parlamento luego de la expulsión de los jesuitas. No basta con atacar el privilegio del latín: se pasa de la teoría a la práctica. Es probable que, en casi todos los grandes colegios y en una mitad de los pequeños, hubiera una enseñanza del francés sancionada con un premio, en segunda y en retórica o en retórica. Se explican textos de autores franceses. Hay libreros que comienzan a vender como "libros clásicos" las *Satires* y el *Art poétique* de Boileau, J.-B. Rousseau, La Fontaine, etcétera. Memorialistas como Jacques Lablée y Jullian se acuerdan de sus estudios de francés.

Al propio tiempo que el francés, la física, la química, la historia natural, la historia, la geografía, las lenguas extranjeras penetran en la enseñanza. En otro lugar he dado pruebas de esto por lo que toca al estudio de las ciencias;[4] se las podría completar. El presbítero Bérardier adquiere de su peculio instrumentos de física para el colegio de Quimper; estima su precio, en 1778, en 4.500 libras. Para cubrir los gastos del gabinete de física de Riom, se aumenta en un tercio o más la suma que los escolares deben pagar a su ingreso. En el colegio de Godrans, en Dijón, se compran instrumentos por valor de 1.200 libras en 1783, de 1.400 libras en 1784, de 1.269 libras en 1788. En Bourges, Sigaud de La Fond hace comprar una máquina de Magdeburgo, una balanza hidrostática, una máquina eléctrica (que cuesta 827 libras), etcétera. Los sindicatos de la ciudad conceden 500 libras por año al gabinete de física del colegio de Belley. En Bourg se transforma la capilla en sala de física (1786). Si actualizamos el valor de la moneda, se observa que son muy superiores a los créditos de que jamás hayan dispuesto la mayor parte de nuestros liceos de provincia. En muchos colegios se enseña con menos celo, pero sin embargo se enseña, lo que se comienza a llamar "conocimientos modernos" y que oponen a las antiguallas de los latinizantes. También esto lo ha señalado Brunot. Los programas, las discusiones públicas atestiguan que un poco por todas partes la gente se interesa no sólo en la matemática, enseñada desde bastante tiempo antes, en una historia y una geografía que podían reducirse a una cronología y a una nomenclatura, sino en las lenguas vivas, la historia local, el comercio, una cierta filosofía de la historia, la "crítica literaria", la agrimensura, la agricultura, etcétera. Hasta se llega a suprimir el latín de la enseñanza. Es el caso del colegio ilustre de Sorèze, donde es posible apren-

der a tocar la flauta y el arte de la fortificación sin oír jamás ni una palabra de latín; ese intento de enseñanza moderna provocó vehementes protestas, pero no es el único. El plan de educación del colegio de Ancenis (hacia 1778) anuncia que se recibirán alumnos que deseen ser "militares, ingenieros, hombres de mundo, literatos" y que no se les enseñará el latín. Con mayor razón aún convenía suprimir el latín en las escuelas militares, recientemente fundadas y cuyo éxito era considerable, pues tenían cerca de tres mil alumnos; así pues, no se le dejó más que una porción congrua o aun se lo expulsó completamente, con gran indignación de algunos profesores, pero con gran satisfacción de los alumnos.[5]

Añadamos a esos testimonios, a todos los que nos proporciona Brunot, aquellos que nos traen hasta los más oscuros y minúsculos colegios. La discusión pública del colegio de Rebais, en las Ardenas, en 1782, comprende religión, lengua francesa, lengua latina, historia, heráldica, geografía, alemán, inglés, matemática, geometría, álgebra, mecánica, navegación, fortificación, dibujo, esgrima, música, danza. El director del colegio de Villeneuve-le-Roi (Yonne) anuncia, en 1781, que "la lengua nacional marchará siempre junto a la lengua latina" y que se enseñará latín, francés, geografía, historia, matemática. En 1783, el colegio de Chabeuil, en el Delfinado, da cursos de latín, francés, geografía, historia, aritmética, álgebra, geometría. Las calificaciones de Desaix en el colegio de Effiat, en 1781, se refieren a lectura y escritura, lenguas latina y francesa, geografía e historia, matemática, dibujo, lengua alemana y religión.

Los colegios de las universidades o los colegios municipales se hallaban ligados por fuertes tradiciones, por los escrúpulos de los profesores o de ciertos parientes. Pero durante el siglo XVIII, no obstante los edictos y decretos restrictivos, enseñaba quien así lo quisiera. Los dueños de pensionados, ya sea que se dedicaran a alojar, alimentar y dar clases de repaso, ya que se encargaran de toda la enseñanza, eran extremadamente numerosos. Ahora bien, no puede decirse que fueran apóstoles. Ante todo deseaban ganarse la vida de la manera más pingüe posible. Se veían así llevados a proponer no aquellos programas que juzgaban mejores, sino los que ofrecían mayores posibilidades de agradar, los que podían seducir a los padres. Conocemos cierto número de esos programas —prospectos—, se los podría llamar, pues comienzan por apelar a la publicidad de los periódicos. Muchos de ellos son "modernos", se jactan de ello, dejando entrever que los niños se verán libres, en sus establecimientos, de la bárbara rutina de los colegios (!). Brunot ha citado, además de los directores de pensionado que enseñan francés y latín, las pensiones de los señores de Longpré y Sautreau en París, Félix en Burdeos, de un maestro de Abbeville, de un tal Besnard en Angers, que proporcionan sin duda una suerte de enseñanza "enciclopédica", en la que el latín no es sino una enseñanza entre las demás. Podríamos ampliar la lista. Verdier, en París, amparado por d'Alembert, Diderot, Court de Gébelin, pone en práctica los métodos de Locke y de Condillac, y su empresa es próspera, al menos durante un cierto tiempo. En la pensión del señor Duchange, en Laon, las discusiones públicas de 1773 están referidas a la aritmética, el álgebra, la geometría, la

esfera, la geografía, la historia natural; nada de latín. El prospecto de una casa de educación en La Saussaye, cerca de Elbeuf, en 1788, ofrece latín, alemán, inglés, italiano, geografía, astronomía, botánica, historia, historia natural, filosofía, matemática y física. Gresset, dueño de un pensionado en París y que realiza propaganda hasta Bourges, enseña, en 1785, las lenguas latina, francesa e italiana, geografía, historia, mitología, literatura, matemática, historia natural. En 1780, los *Affiches de Reims* publican el prospecto de un colegio proyectado por Mlle. de Saint-Paul, donde se enseñará gramática, ortografía, elocución francesa, aritmética, geometría, geografía, mitología cronología, historia universal, lógica, retórica, física, historia natural, griego, latín, italiano y español. Los mismos *affiches* publican, en 1784, el prospecto de una "educación distinguida, tanto para los jóvenes que se destinan al latín como para aquellos que no quieren aprenderlo". En 1788 un colegio privado de Abbeville que compite con el colegio municipal, anuncia latín, francés, italiano, historia, poesía francesa, geografía, matemática, física, dibujo, danza, esgrima, heráldica, música.

No puede dudarse, pues, que un cierto espíritu moderno sopla sobre la enseñanza; se desea formar cerebros que no se asemejen a los que se educaban cien años antes. Ese gusto por la educación moderna favorecía en principio la difusión del espíritu filosófico. Los programas de algunos de esos colegios o pensiones se asemejan, en cierta medida, al de la *Enciclopedia*. Pero aquí, una vez más, es preciso conocer exactamente lo que yace bajo las apariencias. Por lo que toca al estudio emprendido por Brunot, las apariencias corresponden necesariamente a realidades. Si se enseña el francés y en francés en los colegios, si se otorgan premios de francés, ello representa una difusión indudable del francés en las regiones de habla gascona, provenzal, etcétera. Si se enseña la física experimental, ello supone una difusión del lenguaje técnico de esa física. Pero si ciertos nuevos programas hacen posible la difusión de curiosidades y de ideas "filosóficas", para las que la antigua retórica latina estaba necesariamente cerrada, de ello no se sigue que se haya realizado lo que se estaba volviendo posible ni siquiera que se lo haya deseado.

Hubo, en efecto, fuertes resistencias hacia todas las novedades de la enseñanza. En el terreno de la teoría pedagógica, los "modernos" sobrepujan sin lugar a dudas a los "antiguos"; son más numerosos, más activos, más inteligentes. Pero los antiguos luchan con feroz energía. Los Gosse, los Proyart publican pesados tratados donde demuestran de manera metódica los beneficios de las antiguas disciplinas y lo pernicioso de las curiosidades de moda. Pero sobre todo tienen tras de sí, para apoyarlos, la masa de aquellos que no escriben, pero que no por ello dejan de pensar y que no desean cambiar. Tienen a su favor la autoridad del clero, que entrevé, detrás de la nueva pedagogía, el espíritu nuevo; y detrás del espíritu nuevo, la odiada filosofía. Como lo más frecuente es que se necesite mucho menos esfuerzo para continuar que para transformar, no es extraño que en gran número de colegios los cambios hayan sido totalmente superficiales o nulos. Si muchos colegios otorgan un lugar bastante importante a la enseñanza de las ciencias experimentales, no hay que olvidar que esa

enseñanza no se daba sino en los dos años de filosofía, que esos dos años no formaban parte del ciclo regular de los estudios, que concluían en la retórica. En los colegios grandes o medianos, a lo sumo una mitad de los alumnos hacían esos dos años; en los más pequeños con frecuencia se suprimía la enseñanza por falta de alumnos. Por lo demás cuántos colegios no se atenían sino a la física sistemática, es decir, al parloteo escolástico de los "cuadernos" o los manuales tradicionales. Nada de ciencias experimentales ni en Eu (en 1779) ni en Dreux; muy poco en Troyes (donde, por término medio, no se gastan más de 50 libras por año para la compra de aparatos); nada en Ruán, en 1780, puesto que allí sólo se proyecta un curso, etcétera. La enseñanza del francés es mucho más próspera; resulta efectiva y eficaz, pues se halla sancionada por un premio de amplificación francesa, ya en segunda y retórica, ya sólo en retórica. Pero allí también, ¡cuántos colegios sumidos perezosamente en las más antiguas rutinas! Aun cuando se crea que en un cierto número de colegios afectados por la investigación del año IX (estudiada por Brunot) podía existir una enseñanza del francés sin que la investigación haya hablado de ella (como indudablemente ocurre, ya lo hemos dicho, para algunos de esos colegios), no por eso resulta menos probable que la enseñanza del francés no existiera en la mitad de los pequeños colegios. Nada en Mayenne, nada en Tourcoing, Orange, Bayona (al menos hacia 1775), Doué (en el Anjou); casi nada en Verdun, en los colegios de Doubs, aun en el colegio de Guyenne en Burdeos, en el colegio de Harcourt en París. Cuando es posible observar un esfuerzo para escapar a la rutina, casi siempre resulta singularmente tardío y tímido. En Amiens se prohíbe, todavía, en 1777, la defensa de una tesis en francés; sólo en 1783 se autoriza la enseñanza de la física en lengua francesa. En Quimper, hasta 1785, las discusiones públicas no comprenden más que el latín y un poco de historia y de geografía. En el colegio de Abbeville, en 1779, el discurso de distribución de premios se hace en francés, pero las discusiones públicas conocidas no se refieren sino a los autores latinos y a la retórica. En los oratorios de Le Mans todos los discursos se pronuncian en latín. Idénticas timideces comprobamos en Bourges, Châtellerault, Orleáns, etcétera. En el colegio de Eu, en 1779, se establecen cursos de geografía, historia, mitología, lengua francesa, pero fuera de los cursos regulares, llamándolos academias y haciéndolos pagar aparte. En el colegio de Plessis, en 1785, de Norvins y sus condiscípulos leen todavía a Bossuet y a Fénelon "fraudulentamente".

Sobre todo, existe un testimonio irrecusable de la escasa importancia que se atribuía a lo que no fuera o la vieja enseñanza latina o la única enseñanza nueva que hubiera conquistado realmente un lugar: el francés; se trata de las listas de distribución de premios. Poseemos un gran número de ellas, ya en los periódicos, ya en las historias de los colegios que las han exhumado. Ahora bien, esas listas de premiados se detienen en la retórica, ya que la filosofía, como hemos dicho, se halla fuera del ciclo de estudios. Lo más frecuente es encontrar en ellas un premio de francés en retórica, a veces un premio de francés en segunda, excepcionalmente un premio de narración francesa en la tercera. En el concurso general hay

un premio de amplificación francesa. Pero jamás un premio de historia, de geografía, de lenguas vivas...; los únicos premios son los de latín, francés, memoria, buena conducta, excelencia, a veces de griego. La única excepción que conocemos es la de la lista de premiados de Juilly, en 1786; implica, de la cuarta a la retórica, premios de geografía, historia, matemática (ocurre sin duda lo mismo en Sorèze y en los colegios militares).

No hay, pues, motivo para asombrarse si toda esa fermentación de reformas puede parecer superficial y si no nos resulta nada fácil hallar alguna huella directa de un influjo filosófico. Existe, sin embargo. Algunas disertaciones públicas atestiguan que la historia se convierte en otra cosa que no sea una cronología o el mero pretexto de sermones morales. Es posible distinguir una auténtica curiosidad por las costumbres, una tendencia a reflexionar sobre la vida de las naciones y sobre los gobiernos. En 1772, una discusión pública del colegio de Arras se propone demostrar "que el estudio de la historia de Francia, sobre todo, es lo único que puede determinar en el espíritu del abogado los verdaderos principios de nuestro gobierno". Discusiones públicas del colegio de la Trinité, en Lyón, de 1776 a 1783, tienen como tema la geografía, las costumbres de los franceses, la historia natural, la rivalidad de Francia e Inglaterra. Bajo Luis XVI, una discusión del colegio de Lisieux trata de las "noticias de la época". En 1788, las discusiones públicas de Bourges tratan acerca de cuestiones de política y de economía política, de Buffon, de los acontecimientos de la última guerra y hasta... del amamantamiento materno y del fajero; en Arras (1774) se exponen "los frutos de la educación cristiana y social"; en Troyes (1778) "la mejor forma de gobierno". A veces hasta tenemos indicios de enseñanza continuada. En el colegio de Pau, hacia 1776, los benedictinos exponen, en la retórica, "lo que todo ciudadano, por poco ilustrado que sea, debe conocer de las leyes civiles". En el colegio de Montbéliard se estudia, es cierto, en filosofía, el derecho natural, Pufendorff y Burlamaqui. En Sorèze, en Pontlevoy, se enseña sobre las instituciones y la organización de Francia; en La Flèche, los principios del derecho natural, político y civil, y su director, el padre Corbin, es autor de un tratado de educación civil, moral y religiosa. En Bourges (es cierto que ello ocurre en 1788), el regente de segunda estudia el derecho de las sociedades civiles sobre las sociedades religiosas, y Lakanal, en la retórica, las diversas formas de gobierno.

Se trata, a pesar de todo, de indicios bastante dispersos. No es posible extraer de ellos conclusiones generales y creer en intervenciones directas y manifiestas del espíritu filosófico. Ni los colegios ni las pensiones privados han contribuido conscientemente, por medio de su enseñanza, a preparar el espíritu de la Revolución. Pero si sus programas, sus propósitos carecieron de influencia precisa, esos colegios, en cambio, han desempeñado un papel involuntario y considerable. Los programas no lo son todo. Con gran frecuencia es el espíritu de los maestros y el de los alumnos el que les da su alcance y su sentido. Hacia 1780 era muy posible enseñar la historia, el francés y hasta los principios del derecho político dentro del espíritu más estrecho y animar el estudio de Cicerón y de los versos latinos con un

hálito revolucionario. Eso es lo que sin lugar a dudas ocurrió. Todo ese hervidero de reformas pedagógicas no ha creado nada que fuera profundo (hasta el propio francés retrocederá); no ha sido una causa, pero es un síntoma, uno de los síntomas de una transformación de los espíritus que otros testimonios confirman abundantemente.

II. — El espíritu de los alumnos y de los maestros

Se hallan sin duda afectados por la irreligión. Entre los alumnos no se trata muchas veces más que de una especie de curiosidad hacia filósofos de los que nadie podía ignorar que eran enemigos de la religión. Desganettes, en el colegio de Plessis, hacia 1780, leía las *Mélanges de littérature*, de d'Alembert, y el Prefacio de la *Enciclopedia*, que se le confisca (por lo demás, sin castigarlo). También con frecuencia, lo que ya es más grave, la irreligión no es más que un estado de indiferencia, un fermento de juventud, pero tan general y violento, que se convierte en un signo de los tiempos. En Juilly, según Arnault, la confesión no es más que una "ocasión para expresarse de un modo licencioso... una recreación". En 1772, el director del colegio de Felletin se queja porque sus alumnos no cumplen "sino muy imperfectamente con sus deberes religiosos" y porque algunos, quizá, no concurren a misa. Mucho más grave es lo que ocurre en el colegio de Plessis; en el transcurso de veintidós meses du Veyrier no se confiesa ni comulga una sola vez. En Caen, en 1778, los escolares "no tienen ya ni piedad ni religión. En lugar de asistir a misa, callejean e insultan a los paseantes". Con frecuencia esa impiedad no es ya instintiva, sino razonada y propiamente filosófica. En Juilly, Malouet pretende aplicar la razón a las cosas de la religión al igual que a todas las otras; y es por eso que se convierte en deísta y se atiene, sin preocuparse de los dogmas, "a la moral de Fénelon, de Massillon, que es la de Sócrates y de Cicerón". En el colegio de Rennes, du Bois de Bosjouan lee a los filósofos, a pesar de los consejos de su preceptor, y ello le hace correr el riesgo de perder la fe. En el colegio de Grenoble, J.-B. Pollin y sus condiscípulos leen a Montaigne, Voltaire (y su *Pucelle*), el *Esprit* de Helvétius, Mably (que, por otra parte, no gusta), el *Tableau de Paris* y *L'an 2440*, de Mercier.

Con frecuencia hasta sucede que la impiedad se muestra ostensiva y arrogante. Chassaignon está como interno en los jesuitas: "una sospecha de *santurronería*, ese crimen de lesa fraternidad, estaba a punto de ocasionar mi pérdida en el ánimo de mis condiscípulos. Tuve, pues, que desempeñar ante ellos un papel totalmente opuesto a mis sentimientos; presté un oído complaciente a las chanzas indecentes y a sus sarcasmos irreligiosos; y hasta a veces, para caldear su entusiasmo en mi favor, mezclando la débil alegría de Arouet a la atroz audacia de Vanini,* *me reía de las ridiculeces*

* Lucilio Vanini, filósofo italiano (1585-1619). Se ordenó sacerdote en Padua y recorrió varias ciudades de Europa. Su cultura abarcaba muchas ramas del saber de entonces. Establecido en Francia, escribió en París un tratado latino

de una religión (grabada en mi corazón con letras de fuego) *propia de mujercillas, paralíticos o monjes*"; en ese colegio, según lo que nos dice, no habría habido más de "tres imbéciles" que creían en Dios. Durante el concurso general de 1784 se propone el "elogio de Rollin".* Se oyen vivos rumores en la sala. El tema "no significaba nada. Si al menos se hubiese tratado de un Voltaire, un Rousseau, un Raynal, etcétera, etcétera. La Asamblea se volvió muy tumultuosa; degeneró en revuelta, y fue preciso levantar la sesión". Sobre todo en los colegios militares, al menos en algunos de ellos, se trataba de quién hiciera mayor ostentación de escepticismo y de insolencia. En La Flèche, dice Vaublanc, "nos volvíamos razonadores y dogmatizantes. Y así, de ignorantes latinistas que éramos, henos aquí convertidos en filósofos imberbes. Razonábamos acerca de la naturaleza del hombre, de nuestros deberes para con la sociedad y nuestros padres. He oído sobre esos temas ciertos razonamientos que no podría repetir". En 1774, el presbítero Faucher se jacta de poner en razón a esos impíos: "Los alumnos no se ocupaban más que de esa valiente resolución y se preparaban para el combate. Ya desde el primer sermón, unos dormían o roncaban; los demás gritaban: '¡Young! ¡Young!', porque creían reconocer imitaciones de ese sombrío autor inglés...** doscientos jóvenes se mofan abiertamente de un predicador, ¡era un verdadero escándalo!" En La Fère, si bien no hubo escándalo, el estado de ánimo no era muy diferente. De Romain, en 1780, a los catorce años hace allí sus Pascuas, pero no sin recelar de las chanzas de sus compañeros. Muchos de entre ellos, "por lo demás, tan buenos chicos", parecían tan despreocupados de Dios y la religión "como si jamás hubiesen oído hablar de ellos". Ocurre que "ya habían leído muchos libros que los disuadían de practicarla". Tampoco los jóvenes instruidos por preceptores se hallaban libres del contagio. El preceptor del hijo de Montbarrey se muestra "indiferente sobre los principios de la religión y sobre sus prácticas". Jullian es educado por el presbítero Gérard, el piadoso autor del *Comte de Valmont ou les égarements de la raison*. Pero el padre Gérard no le inspira ningún temor de extraviarse. Encuentra la llave de la biblioteca de su padre, director de los dominios, descubre en ella "las obras de Voltaire, de Rousseau, de Helvétius, de Diderot, el famoso *Système de la nature* del barón Holbach y una multitud de otras obras que tratan de idénticas materias"; las devora, entre los doce y catorce años, y los argumentos o sermones del buen presbítero no le impiden hacerse deísta.

No hay duda, pues, de que el espíritu de escepticismo y discusión, si bien no ha penetrado sino muy poco en las materias de la enseñanza, se ha

---

que contenía ideas panteístas y que fue censurado por la Sorbona. Pasó luego a Toulouse, donde se lo acusó de ateísmo, astrología y magia. Finalmente fue condenado a morir en la hoguera. [T.]

* Charles Rollin, humanista francés (1661-1741). Fue rector de la Universidad de París en 1691 y reelegido en 1720. Autor de numerosas obras, históricas y pedagógicas, alguna de ellas elogiada por Voltaire. Como jansenista, la Universidad no aceptó pronunciar su oración fúnebre. [T.]

** En efecto, Edward Young (1683-1765) fue el creador de la poesía funeraria, tema que luego habría de ser tan grato a los románticos. [T.]

infiltrado a través de mil fisuras en el espíritu de los alumnos. Resulta igualmente cierto que era posible encontrar, en muchos alumnos, un terreno favorable para el descontento social o político. Sin duda no se trata aquí del espíritu filosófico del siglo XVIII, que ha llevado a los "hijos del pueblo" a los colegios; no eran, por cierto, más numerosos que durante el siglo XVII. Pero allí estaban, y en gran número. La Chalotais escribe: "Jamás ha habido tantos estudiantes en un reino donde todo el mundo se queja de la despoblación; el pueblo mismo desea estudiar; labradores, artesanos envían a sus hijos a los colegios de las pequeñas ciudades." Guyton de Morveau confirma: "Es usanza de casi todos los artesanos de las ciudades enviar a sus hijos al colegio" (y añade, por lo demás, "tan sólo para pasar algunos años y con la idea de retirarlos transcurrido cierto tiempo"). Tales afirmaciones generales se hallan apoyadas por documentos precisos. En 1767, en el colegio de Neufchâteau, sobre 35 alumnos de segunda y de retórica, 19 son hijos de mercaderes, comerciantes, labradores, artesanos. En Alsacia, "el menos pudiente de los labradores hace educar a sus hijos en los colegios"; el tabernero de Sicrentz es tío del fiscal de Colmar; hay aldeanos que son sobrinos, sobrinas, primos de los presidentes y jueces de ese tribunal. En Draguignan existen numerosos ejemplos de hijos o descendientes de aldeanos y obreros que llegan a ser magistrados, funcionarios, financieros y hasta ingresan en la nobleza. En el colegio de Le Mans, a partir de 1668, sobre 900 alumnos hay un 8 % de hijos de artesanos. En Sorèze, en 1772, hay 194 nobles y 77 burgueses, y, en 1789, dos tercios de burgueses. En el propio Louis-le-Grand, después de 1763, hallamos una gran proporción de hijos de abogados, procuradores, arquitectos, abaceros, merceros, dueños de café, carpinteros, albañiles, etcétera; con frecuencia los padres son incapaces de firmar. Por otra parte, se ha establecido la igualdad entre los becarios y los otros; no son ya *pauperes*, ya no llevan un atuendo especial.

Incluso conocemos personalmente un cierto número de esos escolares o estudiantes hijos de gente humilde. Mahérault, quien publicará en 1791 el primer volumen de una *Histoire de la Révolution française*, es hijo de un panadero de Le Mans; comienza sus estudios en el colegio de la ciudad, los continúa en el Louis-le-Grand, donde obtiene premios accésit en el concurso general. Marmontel ha narrado, sin modestia, pero con una amable facundia, los triunfos de economía que le permitieron obtener tantos éxitos escolares en los colegios de Mauriac, de Clermont, después de Toulouse. J. Géreaux, hijo de un aldeano de la Hodinière, cerca de Avranches, se eleva a menos altura que Marmontel, puesto que sólo llega a cura, pero comienza como él, en el colegio de Avranches, donde paga de treinta a cincuenta sueldos por mes al prefecto y al regente, se aloja fuera del colegio y se alimenta en gran parte con las provisiones que le envía su padre. El padre de Beaumarchais es originario de una pequeña aldea; sin embargo, es persona instruida; lee *Grandisson*. Andrieux y Colin d'Harleville, hacia 1780, van a estudiar a París y obtienen su sustento mediante el pago de dieciocho sueldos por el almuerzo y la cena. Romme, para estudiar química, llega a París, en 1774, con doscientas libras en el bolsillo. Dupont de Nemours, quien, es cierto, está enemistado con su padre, vende todos sus

libros, para vivir y aprender (no conserva más que el *Esprit des lois*, los *Comentarios* de César y cuatro obras de Rousseau), etcétera.

Sólo podemos conocer a quienes han triunfado. Pero es indudable que muchos de aquellos que abandonaban la granja o la tienda para ir a estudiar, y se negaban a regresar, caían, al salir del colegio, en una miseria más o menos profunda. Nada prueba, repitámoslo, que esos "desarraigados", esos ambiciosos desengañados fueran sensiblemente más numerosos en 1789 que en 1750. Pero sin duda existían. Marmontel afirma que "era en esa clase donde, desde hacía tiempo, se iba formando ese espíritu innovador, contencioso, audaz, que cada día adquiría mayor fuerza y mayor influencia". Mallet du Pan, hacia 1785, se queja de que París se halle lleno "de jóvenes que interpretan una cierta facilidad como si fuese talento, de escribientes, dependientes, abogados, militares, que se convierten en autores, se mueren de hambre, hasta mendigan y escriben folletos". Mallet du Pan no siente afecto por el espíritu revolucionario. Marmontel ha aprendido a detestarlo. Pero no son los únicos en pensar así. El peligro es tan real, que a veces se reacciona. En 1785, la municipalidad de Saint-Brieuc decide negar becas a los hijos de los artesanos y labradores y reservarlas para los hijos de los funcionarios pobres de la municipalidad. Hasta poseemos algunos ejemplos bien determinados de esa plebeyez culta y modesta. A partir de 1755 Goujet declaraba que, para un cargo de bibliotecario en la biblioteca del rey, en la de Saint-Victor, en la del Colegio Mazarino, hay cincuenta candidatos. Las cartas conservadas por J.-J. Rousseau le son a veces escritas por hijos de artesanos, de labradores, Lecointe, La Chapelle, La Neuville, que quisieron probar el éxito literario en París y que sólo hallaron la miseria o una vida oscura. En Vannes, Glais, al salir del colegio, no encuentra más que una plaza en el despacho de un procurador, con seis libras mensuales; dando lecciones durante todo el día llega a ganar sesenta libras, que, es cierto, le bastan para vivir, él, su mujer y sus hijos. En París, Prieur de la Marne, no llega a ganar como abogado, en muchos años, 1.700 francos; Dulaure lleva una vida de bohemio hambriento. Cierto es que su miseria se debía quizá, por una parte a sus defectos, al igual que la de Baculard d'Arnaud y algunos otros. En los alrededores de Pont-à-Mousson hay diez abogados en Bruyères, otros tantos en Darney, Charmes, Lamarche, etcétera.

No añadiremos: los futuros diputados revolucionarios se formaron en esos colegios. Era sin duda necesario que fueran allí para instruirse, con excepción del reducido número de los diputados del Tercer Estado que no habían ido al colegio. Es indudable que la mayor parte ni pensaba en una revolución y muchos no se ocupaban de política. Razonablemente hubiera sido más justo juntarlos con los demás, los pequeños labradores, inteligentes, ávidos, pobres y razonadores de que hemos hablado. Es posible, sin embargo, agruparlos, como se los agrupará en el futuro. Robespierre, Camille Desmoulins, brillantes alumnos del colegio de Louis-le-Grand; Danton, muy buen alumno en el colegio de Troyes; Buzot leyendo con deleite, en el colegio de Evreux a Plutarco y a Rousseau; Barbaroux, becario en el colegio del Oratorio de Marsella, estudiante en París, donde cuenta con que cinco

o seis luises le alcanzan para vivir durante tres meses; Lombard de Langres en el colegio de Chaumont, donde tiene como profesores al padre Dupont y a Manuel, futuros diputados; Carnot, quien durante sus estudios en la Escuela militar se convierte en un piadoso deísta y proyecta una visita a Rousseau (el cual lo recibe agriamente); Saint-Just, alumno de los oratorianos de Soissons; Billaud-Varenne, a quien el colegio le fastidia; y tantos otros, Brissot, Couthon, Le Bas, Collot d'Herbois, Pétion, etcétera. Con frecuencia, incluso, la vida los acerca en los mismos bancos o en bancos vecinos: Robespierre, Louvet, Suleau, en Louis-le-Grand; Danton, Bailly, Ludot, Bonnemain, Garnier de l'Aube, en el colegio de Troyes; Danton, Prieur de la Marne, Condorcet, Cauthon, Brissot, Thuriot, Dubois de Crancé, Saint-Just, Pétion, L.-S. Mercier, en la Facultad de Derecho de Reims. En Chartres, tres de los condiscípulos de Brissot serán revolucionarios activos.

Resulta imposible saber hasta qué punto las audacias de pensamiento de los alumnos son el reflejo del pensamiento de los profesores. Es muy probable que, en la mayor parte de los casos, no se consultaran para leer *Le Système de la nature* o mofarse de los sermones del presbítero Faucher. La curiosidad, la discusión, el escepticismo provenían de todas partes y no sólo de los pastores encargados de conducir el rebaño. Sin embargo, es indudable que muchos maestros pensaban como los alumnos, nada hacían por contenerlos y hasta a veces los conducían deliberadamente al terreno de la filosofía. En muchos casos la intransigencia ya no está de moda: hay que "pensar con su siglo". Así es como, en la biblioteca de los padres de la doctrina cristiana del colegio de Bourges, se puede encontrar a Condillac, los *Mélanges de littérature* de d'Alembert, el *Abrégé* de Locke, el *Journal encyclopédique*; en 1782, el colegio de Valenciennes se suscribe a una "nueva edición de la *Enciclopedia*" (sin duda se trata de la *Enciclopedia metódica*). En 1771, los profesores del colegio de Amiens piden, cierto que inútilmente, que se les compre una *Enciclopedia*. En 1774 se decomisan dieciséis volúmenes de la *Enciclopedia*, edición de Liorna,* enviados al prefecto del colegio de los padres de la doctrina cristiana en Carcasona. Cuando Delisle de Sales, ex oratoriano, condenado por el Parlamento por su *Philosophie de la nature*, pasa a Troyes, los profesores oratorianos del colegio le ofrecen un festín de bienvenida. En el colegio de Foix, en Toulouse (1781), se suprimen las cuatro becas reservadas a sacerdotes, para entregárselas a laicos. En 1787, una discusión pública (piadosa, por lo demás) del colegio de Montbéliard lleva por título: "Utilidad de la razón, ventajas del espíritu filosófico." Los oratorianos de Troyes discuten (cierto que en latín) temas tales como: "¿Qué influencia la filosofía ha ejercido sobre el presente siglo? ¿Cuál es el poder y el límite de la opinión pública?" Y hasta ocurre que se exhiban curiosidades políticas. En el colegio de Baugé "el principal llega al extremo de recoger lo que de interesante se encuentra en los papeles públicos; y, ya durante las comidas, ya durante la recreación, conversa de esos temas con aquellos de sus alumnos que están en edad o estado de participar de ellos".

* Donde se publicó en 1770. [T.]

Conocemos un cierto número de esos profesores cuya filosofía, muchas veces, no consistía más que en una cierta libertad de espíritu, una cierta inclinación por las novedades, pero que a veces seguían también hasta el extremo a Rousseau, Delisle de Sales o aún peor. Hacia 1780, en el colegio de Plessis, Desgenettes nos cuenta que el profesor de filosofía, de Fénieux, "dictaba a veces páginas de J.-J. Rousseau que nos llevaban a buscar con avidez la lectura de sus obras". "El buen rector Le Roy, del cardenal Lemoine,* aquel que hubiera querido que se enseñara el griego a las nodrizas, había declarado, en un solemne discurso pronunciado en ocasión de la entrega de premios, que el ciudadano de Ginebra no se hallaba desprovisto de una cierta elocuencia: *etiam non vulgari eloquentia spectabilis.*" En el colegio de las artes de Rúan, en 1774, de Gadbled, profesor de filosofía, enseña que "toda la moral gira en torno de estos dos principios: que hay que introducir en la sociedad la mayor cantidad posible de felicidad, que hay que lograr la propia felicidad, pero una felicidad durable y sólida que no sea jamás exclusiva de la felicidad de los demás"; moral tan manifiestamente enciclopédica, que se formulan quejas contra el profesor. Arnault tiene como profesores en el colegio de Juilly, hacia 1780, al padre Brunard, que enseña la historia "de un modo tan filosófico como su investidura se lo permite; sentía sobre todo horror hacia el fanatismo y hablaba de la San Bartolomé como Voltaire"; y al padre Petit, que hacía "a la vez un curso de política y de literatura, Washington y La Fayette". Lanjuinais, autor de ese *Monarque accompli* donde se demuestra que "un monarca filósofo... es el más rico presente que el cielo pueda hacer a los hombres", es director del colegio de Moudon.

Un gran número de esos maestros, por otra parte, debían desempeñar durante la Revolución, como Lanjuinais, un papel político más o menos importante. François de Neufchâteau es profesor de retórica en el colegio de Saint-Claude, en Toul; se lo despide por filosofismo, a pesar de que la opinión pública le es favorable. Laromiguière es profesor de filosofía en el colegio del Esquille, en Toulouse; allí enseña la doctrina de Condillac y produce desasosiego en el Parlamento al proponer, en una sesión de fin de año, la tesis de "que el impuesto establecido sin el consentimiento público constituye un atentado al derecho de propiedad". El padre Billaud, que más tarde será Billaud-Varennes, es profesor de Arnault en Juilly y, hacia esa misma época, por otra parte, parece más preocupado por la gloria literaria que por la reputación política. Por lo contrario, el padre Fouché, profesor en Nantes, Juilly, Arras, Vendôme, se ocupaba más de política que de la enseñanza. Lebon posee una excelente reputación de profesor en el colegio de Beaune. Muchos otros pasaron de las cátedras de la enseñanza a los bancos de las asambleas revolucionarias: Daunou, Manuel, Pechméja, Bailly, Jacob Dupont, Lakanal, Thirion, etcétera... En la Convención habrá por lo menos dos docenas de diputados profesores.

Los directores de pensiones libres han sido también ganados por el espíritu filosófico. El obispo de Nantes se lamenta de ello amargamente

* Célebre colegio de París que lleva el nombre de su fundador. [T.]

por los que pertenecen a su diócesis. En Toulouse, un tal Sérane, "profesor de bellas letras y maestro académico que gozaba del favor de la joven nobleza", publica una *Théorie de J.-J. Rousseau*, La institución semicivil, semimilitar de Gorsas en Versalles, es clausurada y al propio Gorsas se lo interna en Bicêtre,* a causa de sus "principios de libertad".

Tenemos, por último, un testimonio menos evidente, pero mucho más significativo, de una profunda evolución de los espíritus. Es el que nos proporcionan ciertos manuales escolares. Aquellos que estaban en uso en las clases normales, hasta la retórica, no pudieron en modo alguno experimentar el influjo directo de la filosofía. Ni las gramáticas ni los textos de explicación ni las retóricas podían dar cabida a las nuevas ideas en materia de religión o de política. Ya hemos dicho que la historia sólo ocupaba un muy pequeño lugar dentro de la enseñanza; la mayor parte de las veces se la aprendía en cuadernos dictados por el profesor o en libros inofensivos. Suele ocurrir, sin embargo, que se ponga en manos de los alumnos algunas exposiciones históricas mucho más audaces y que Voltaire o d'Alembert hubieran podido aprobar. Hemos hablado de la aventura del presbítero Audra, quien publicó en Toulouse, en 1770, el primer volumen de un compendio (expurgado) del *Essai sur les moeurs* de Voltaire, para uso de los colegios. Pero el volumen fue condenado y el presbítero Audra renunció a su empresa. Algunos años más tarde otro análogo se vio coronado por el éxito. El honrado y piadoso presbítero Batteux dirigió y puso en ejecución un vasto *Cours d'études à l'usage des élèves de l'École royale militaire*, en 48 volúmenes, publicados entre 1776 y 1777. Los *Principes de morale et de métaphysique* (redactados por Bergier y Bouchaud) son absolutamente ortodoxos (a pesar de que Bouchaud, que redacta la parte de moral, no apela al dogma, otorga su lugar a la "humanidad" y prohíbe al Soberano "forzar las conciencias"). El curso de historia también lo es, aparentemente, puesto que no fue condenado y que el escrupuloso presbítero Batteux lo halló bueno. Pero se trata de una ortodoxia en la que la filosofía ya ha llevado a cabo su obra. Los *Affiches de province* lo entendieron muy bien así y se mostraron absolutamente escandalizados. El curso "censura las crueldades de Carlomagno con los sajones, el furor de las Cruzadas, el celo indiscreto de San Bernardo y de San Luis. El orgullo de los pontífices, la corrupción de los sacerdotes y de los monjes no escapan a sus censuras, que se reiteran sin cesar con marcada afectación. Por todas partes ve la ignorancia, la superstición, el fanatismo". Y los *Affiches* se enfurecen contra "esos odiosos cuadros que un hombre prudente debiera dejar en el olvido o presentar sólo con suma circunspección". Señalemos, por otra parte, que el periódico no discute la veracidad de esos cuadros; únicamente objeta su oportunidad. Señalemos sobre todo que el santo celo de los *Affiches* no fue aprobado por la censura o que temieron verlo desaprobado. El texto que hemos citado es el de un ejemplar de pruebas de imprenta que posee la Biblioteca Nacional. El texto definitivo está considerablemente abreviado

* Antes de la Revolución, el castillo cumplía a la vez las funciones de asilo, hospicio de alienados, correccional y prisión. [T.]

y atenuado: "Creemos que habría que dejar en el olvido esa suerte de cuadros, etcétera..."

Con todo, los textos de esa clase se hallan dispersos o sólo hemos encontrado escasos ejemplos de ellos. El estudio de los manuales utilizados en las clases de filosofía resulta más significativo. No obstante el uso persistente de los cuadernos dictados por el profesor, su número, durante la segunda mitad del siglo XVIII, es suficientemente grande como para permitirnos extraer conclusiones generales (hemos estudiado unos quince). Una mitad de esos manuales sigue siendo fiel a las tradiciones del pasado, aun de las más lejanas; o bien sus novedades nada tienen que revele un influjo filosófico: mayor o menor cartesianismo, mayor o menor independencia con respecto al vocabulario y a los procedimientos de exposición escolásticos. La filosofía de Dagoumer, ex rector de la universidad, publicada en 1701, se reedita por lo menos hasta 1757, y es la de un "viejo atleta de la Escuela" que no sacrifica nada a las novedades. Algunos cuadernos manuscritos de filosofía, que datan de la segunda mitad del siglo XVIII, llevan numerosos grabados que representan a Descartes, Gassendi, Magnan, etcétera; pero aparentemente se trata de ornamentos de los que el librero que vendía los cuadernos era el único responsable, pues el propio Descartes ocupa en ellos poco sitio y aparece refutado. Los manuales de Mazeas, de Vallat se muestran menos timoratos. Admiten explícita o implícitamente el método e ideas cartesianas, pero están aún recubiertos de escolástica y sumamente irritados contra los filósofos de moda. Mazeas cree que lo más simple es ignorarlos, no ir más allá (para refutarlos, por lo demás) de Descartes, Gassendi, Leibniz y atenerse a las antiguas arquitecturas de la razón escolástica: *De essentia et existentia, unde resultat entitas... de genere et differentia unde resultat species.** Vallat (1782) no oculta que existe una filosofía de Locke, de Bayle, de La Mettrie, de Helvétius, de Voltaire. Pero es para denunciar implacablemente sus errores o sus malignidades.

Es obvio que ninguno de nuestros manuales de filosofía ha dado muestras de indulgencia hacia las ideas de Helvétius, de La Mettrie o aun hacia las de Bayle. Hay algunos, sin embargo, que comienzan a tomarse ciertas libertades. El obispo de Le Mans, nos dice Nepveu de la Manouillère, canónigo, sería deseoso de hacer prohibir por la Sorbona una cierta "filosofía de Auxerre". Se trata de las *Institutiones philosophicae* del padre Le Ridant, aparecidas en 1761, y que el Consejo de Estado acabó por suprimir en 1774; lo que no les impidió ser reeditadas en 1778. El manual, sin embargo, es de apariencia muy respetuosa, es decir, muy bárbara; sin duda sólo es culpable de libertades teológicas que no hemos podido discernir. El padre Le Roi, oratoriano, es separado de su cargo por el obispo de Le Mans, debido a que ha enseñado una filosofía peligrosa; su orden lo defiende, pero el obispo tiene el apoyo de la Facultad de teología. Trátase de uno de esos oratorianos seducidos por los razonamientos de Locke. Ciertas se-

* "De la esencia y la existencia, de donde resulta la entidad... del género y la diferencia, de donde resulta la especie." [T.]

ducciones de Locke habían llegado a ejercerse incluso sobre regentes que no eran oratorianos: *Ideae innatae Cartesii,* dice el presbítero Hauchecorne en 1784, *nullo modo probantur argumento et nunc ab omnibus derelictae iacent. Opinio Lockii suas habet difficultates et non ab omnibus propugnatur.** Era la posición prudente y mesurada, pero no obstante nueva, de la "filosofía de Tulle", es decir, de las *Institutiones philosophicae ad usum seminariorum,* de Camier y Gigot (Tulle, 1781): *Incertum est utrum sint, an non, ideae quaedam innatae, ad sensum Cartesianorum;*** Dios puede imprimir ideas de una sola vez; pero ello no impide que muchas ideas, como piensa Locke, provengan de los sentidos.

Existen incluso algunos manuales más audaces y profesores que no temen las censuras. Guyard, profesor en el colegio Mazarino, y Lange, profesor en el colegio del cardenal Lemoine, son reconocidos partidarios de Locke. Las *Nouvelles ecclésiastiques* *** se alarman y declaran que "la filosofía de la Universidad de París se halla sumamente corrompida". El manual del presbítero Séguy es sin duda de índole ortodoxa; es el que imponen los obispos de Troyes y de Le Mans para luchar contra las doctrinas peligrosas de los profesores oratorianos. Pero ¡qué distintas son sus sabidurías de las de un Dagoumer! Ya en 1759 decía el *Mercure,* refiriéndose a su "Metafísica": "No es satisfacción desdeñable ver al autor razonar con tanto comedimiento como sagacidad acerca de Leibniz, de Locke, de Malebranche, de Wolf y de los autores de la *Enciclopedia,* ilustrarse con sus opiniones, sacar provecho de sus descubrimientos." El mismo *Mercure,* en ocasión de publicarse el curso completo, en 1771, reiterará sus elogios. Pueden parecernos un tanto complacientes. El método adopta todavía la forma escolástica: *Dices... Nego maiorem... Assentio.* Las luces que debe a los enciclopedistas son muy pálidas o aun invisibles. Pero, sin embargo, conoce realmente a Rousseau, Locke, Helvétius, Hobbes, Montesquieu. Al citarlos con suma frecuencia, al discutirlos, al refutarlos, los divulga, estimula la curiosidad de conocerlos. Y ocurre que llege a ensalzarlos, e incluso a veces a aprobarlos. Llama al *Ensayo* de Locke *opus famosum;* aprueba sólo en parte las ideas innatas de Descartes y admite, en una cierta medida, el sensualismo de Locke. Beguin, profesor de filosofía en el colegio Louis-le-Grand, se da por hombre reflexivo y prudente. Se niega a seguir ciegamente la moda. En su exposición conservará la forma y el método escolásticos, que juzga los mejores. Pero, al propio tiempo, rechaza su "jerga" y, junto con ella, casi todo su espíritu. Expone que, en los colegios de la Universidad de París, Aristóteles introdujo a Descartes, Descartes a Newton, Malebranche a Locke. Hace el elogio de Bacon, de Newton, de Locke. Toda su "Física" se alza violentamente contra la física escolástica y sistemática y se apoya, como su química, sobre la ciencia experimental de

* "Las ideas innatas de Descartes en modo alguno se prueban por argumento y hoy yacen abandonadas por todos. La opinión de Locke tiene sus dificultades y no todos la propugnan." [T.]

** "No es posible afirmar si ciertas ideas innatas, en el sentido que les dan los cartesianos, existen o no." [T.]

*** Publicación jansenista. [T.]

Nollet, Romé de Lisle, Rouelle, etcétera. El presbítero Migeot, profesor en Reims, se muestra aun más osado. Los *Affiches de province* lo alaban por haber reemplazado el "método oscuro y bárbaro" de la escolástica con un método más útil. El prologuista de la edición declara que Migeot ha sabido "eliminar todo aquello que las antiguas filosofías tenían de bárbaro, de oscuro, de inútil y repelente". De hecho, tan sólo la lógica conserva un cierto carácter escolástico. La moral y la metafísica se hallan en forma de diálogo y la metafísica se reduce a la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. La doctrina es sobre todo cartesiana, pero Locke aparece discutido y, en cierta medida, aprobado.

Es indudable que ni Beguin ni Migeot demuestran indulgencia para con la "secta enciclopédica"; defienden con absoluta buena fe y lo mejor que pueden todo lo que ella ataca. Si nos atenemos a la letra de sus manuales y a la de los otros, poca cosa son la severidad hacia la jerga escolástica, las alabanzas a Locke, las tímidas adhesiones a algunas de sus ideas. Pero ese poco constituye, no obstante, una importante señal. Esos manuales son libros oficiales u oficiosos; han sido escritos por regentes de colegio, para enseñar lo que esos colegios defendían con acrimonia. Ahora bien, aun en esa fortaleza del espíritu de tradición, el pasado es incapaz de sostenerse; en ella logran deslizarse un cierto espíritu crítico, un cierto apego a la observación experimental. No se concuerda, por supuesto, ni con Helvétius ni con Voltaire, pero se concuerda con Locke, es decir, con quien Voltaire dio como su maestro.

Resulta, pues, indudable que, en la práctica de la enseñanza, no se observa más que una transformación evidente y profunda, cual es la enseñanza en francés y la enseñanza del francés. Y, por sí misma, esta transformación no favorece directamente al espíritu filosófico. Pero no es menos cierto que lo que no provenía de adentro vino de afuera. Los alumnos y los profesores no extrajeron pensamientos nuevos de lo que se les enseñaba ni de lo que estaban encargados de enseñar. Pero iban al colegio llenos de curiosidad por ese espíritu nuevo. Experimentaban inconscientemente su influencia y se dejaban formar por ese espíritu. Y hasta con frecuencia se compenetraban de él; lo seguían osadamente en sus más escandalosas audacias. Hacia 1780 no es ya tan sólo en los salones escépticos de los grandes de este mundo, en las bibliotecas de las gentes curiosas pero discretas, en las conversaciones burguesas de las cámaras de lectura donde es posible descubrir las incredulidades volterianas y las impaciencias de las cuales surgirá la Revolución; es en las lecturas, las palabras y hasta en las actitudes de los colegiales; es, a veces, en el pensamiento de sus maestros y, tímida o inconscientemente, en el espíritu de su enseñanza.

Notas

1. Obra de referencia general: A. Sicard, *op. cit.* (615 y 616).

2. Villemain, en el informe citado más arriba, declara que sobre 72.747 alumnos 33.422 no pagaban y que 7.199 gozaban de una beca parcial. Según Rutlidge (p. 76) un tercio de los alumnos de los colegios eran becarios (452 *bis*, pág. 92).

3. *Op. cit.* (1510), tomo VII, 90 y sig. Señalemos que la encuesta citada del año IX (pág. 106) no es rigurosamente exacta. Existen premios de francés en colegios para los que no se hace mención alguna de una enseñanza del francés y en colegios no citados.

4. En mi obra sobre *Les Sciences de la nature* (1557), a la que remito para toda suerte de documentos que no vuelvo a mencionar.

5. Véase *supra*, pág. 176.

CAPÍTULO VI

Encuestas indirectas-
Los periódicos

I. — Los periódicos de París o impresos en el extranjero [1]

No SON MUCHO más numerosos después de 1770 que en el período 1748-1770. Por un lado aparecen periódicos duraderos: el *Journal des sciences et des arts* del presbítero Aubert, el *Journal de Monsieur*, las *Nouvelles de la République des lettres et des arts*, el *Journal de politique et de littérature* y, sobre todo, el primer periódico cotidiano, el *Journal de Paris* (1777). Pero el periódico del presbítero Aubert no hace sino ocupar el lugar del famoso *Journal de Trévoux*, que desaparece. El *Avant-coureur* desaparece igualmente en 1773. Sólo una clase de periódicos se multiplica: es la de información política, como el *Journal de Bouillon* y el *Journal de Genève*; pero se trata sobre todo de papeles de informaciones y a veces de polémica, antes que de discusión filosófica; en ellos se habla de los acontecimientos y de sus secretos, no de los principios. En 1774 comienza a aparecer la *Correspondance littéraire secrète*, llamada de Métra y, en 1777, las *Mémoires secrets*, llamadas de Bachaumont; recopilaciones de *"nouvelles"* cuyos redactores niegan ser afiliados a la secta enciclopédica y hacen, en su oportunidad, profesión de respeto y de piedad; pero en ellas se colecciona con avidez todo cuanto ofende al respeto y puede escandalizar la piedad. Sólo que se trata de volúmenes periódicos antes que de diarios; únicamente podían circular con dificultad. Representan los testimonios del espíritu de la época mucho más de lo que han contribuido a crearlo. El precio de todos esos periódicos sigue siendo más o menos el mismo. El *Mercure* ha pasado de 24 a 32 libras, pero ha aumentado su tamaño en más de la mitad. El *Année littéraire* está también a 32 libras. Entre los nuevos periódicos, el *Journal polytype des sciences et des arts* y el *Journal de lecture* son publicaciones caras (36 libras para París y 40 libras); el *Journal de Bouillon* y el de Ginebra son más acomodados (18 y 21 libras). Si actualizamos el valor de la moneda, se observa que los periódicos cuestan caro o muy caro y comprendemos mejor los servicios prestados por las cámaras de lectura.

La evolución general resulta bastante difícil de determinar. Algunos de ellos se interesan evidentemente cada vez más en los asuntos del día, en las discusiones que enfrentan a los filósofos con sus adversarios. En tanto

que no encontramos en el *Mercure* de los dos años 1750-1751 más que una decena de artículos o reseñas importantes sobre temas de política, economía, legislación, hay unos cuarenta para los dos años 1780-1781 (los temas de ciencias permanecen más o menos estacionarios). En el *Journal des Savants*, las reseñas de obras de teología disminuyen en considerable proporción: alrededor de 140 para los años 1750-1751 y alrededor de 40 para 1780-1781. En cambio, las reseñas de obras referentes a la política y a la economía política muestran tendencia a aumentar, pasando de 15 a 25. Pero los periódicos hostiles al espíritu filosófico no se dejan arrastrar por la corriente; tienen incluso la habilidad de no hablar, ya para aprobarlos o para combatirlos, de los libros que podrían dar origen a peligrosas curiosidades. En los *Affiches de province* de 1753-1754 se encuentra la reseña de una decena de obras referentes a la filosofía, de unas sesenta concernientes a las ciencias, de cuatro o cinco a la política y a las finanzas. Durante el año 1784 (equivalente como extensión a los dos años 1753-1754) ya no hay más que 5 reseñas de obras de filosofía, 25 de ciencias, ninguna de política y finanzas. En cambio las reseñas de teología y de piedad son casi tan numerosas; y las de obras de bellas letras casi se han triplicado. El *Année littéraire* da en 1754 (6 volúmenes) alrededor de 7 artículos de filosofía, 3 de política, 14 de ciencias; en 1775 las cifras son aproximadamente 7, 3, 2; y en 1788 (8 volúmenes), de 3, 7, 9. El espíritu del periódico no varía.

El estudio del propio contenido de los artículos confirma, pero matizándolo a veces harto profundamente, el sentido de esas estadísticas generales. La *Année littéraire*, los *Affiches de province* se hallan en guerra abierta con la filosofía enciclopédica y Fréron hijo se muestra tan severo como Fréron padre. Voltaire es el "viejo orangután de Ferney", los *Incas* de Marmontel, el *Essai* de Diderot *sur les règnes de Claude et de Néron*, los *Principes de morale* de Mably (por la pluma de Geoffroy) reciben un juicio sumamente severo; el *Livre échappé au déluge* de Sylvain Maréchal y el *Mariage de Figaro* resultan aun más maltratados. En cambio se ensalza como conviene las obras respetuosas, piadosas y las que enjuician a la filosofía. Los *Affiches de province* llevan la batalla con menos brillo, puesto que las discusiones sobre obras no constituyen sino una parte mínima de su programa, pero con mayor violencia aún. No se alzan solamente contra la impiedad declarada, sino también contra todo aquello que pueda atenuar los antiguos rigores; no admiten siquiera que se defienda la tolerancia o que uno se deje seducir por las efusiones de Jean-Jacques Rousseau. Desprecian el *Bélisaire* de Marmontel. Se indignan de que el *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique* "preconice la tolerancia... disimule los errores de la impiedad y la herejía". Rousseau es el "enemigo implacable" de la religión. El autor de las seudo cartas de Ganganelli, Caraccioli ha tenido "la audacia de hacer hablar a un papa como al último granuja de la canalla filosófica". Las críticas llegan, incluso, a ser a veces tan violentas, que la censura interviene. Hemos dado un ejemplo de esto, pero hay otros. El periódico había insertado un violento artículo contra el discurso de d'Alembert en respuesta al presbítero Millot; el artículo tuvo que suprimirse.

El *Journal des Savants* se muestra infinitamente más discreto. Por lo común se contenta con guardar silencio sobre las obras sospechosas o culpables y prodigar sus elogios a los Bergier, los Castillon, los Gérard, a todos aquellos que entran en lid para derribar la filosofía. El *Mercure*, el *Journal de Paris* dejan vislumbrar alguna vacilación. Entre sus redactores tienen a filósofos y a amigos de filósofos. Por otro lado, quienes dirigen y redactan esos periódicos suelen no experimentar simpatía ni hacia el materialismo ni siquiera hacia el deísmo; por añadidura son prudentes y se ven obligados a pensar en las autoridades que pueden suprimir de una plumada el periódico y su medio de vida. Salen del paso evitando los temas candentes, diciendo gentilezas a numerosas obras piadosas o aun a quienes combaten la incredulidad filosófica, o incluso amonestando a los filósofos demasiado audaces. Más aún, a partir de 1770, Panckoucke, que es hombre de negocios antes de ser filósofo, multiplica en el *Mercure* los anuncios y reseñas de libros piadosos.

Con todo, por más que prodiguen tales testimonios, un no sé qué hechizo los arrastra hacia la filosofía. Pueden muy bien desaprobar las doctrinas; les es imposible no admirar a los hombres. Para obedecer a la opinión pública es preciso hablar de ellos una, diez, cien veces. Hasta su muerte, en ocasión de su viaje a París, y aun después de su muerte, Voltaire sigue ocupando más lugar en el *Mercure* que cinco o seis docenas de defensores de la religión: versos suyos o a él dirigidos, cartas suyas o a él destinadas, epístolas, disertaciones, etcétera. Es un "genio feliz y extraordinario", un "anciano ilustre". Una vez muerto, parece crecer todavía. En dieciocho meses, de marzo de 1779 a agosto de 1780, el *Mercure* publica por lo menos seis obras en verso, improvisación, ditirambo sobre la muerte de Monsieur de Voltaire, a su sombra, contra sus detractores, a sus manes, y seis reseñas de elogios de Voltaire en prosa o en verso. J.-J. Rousseau, Diderot no reciben tan buen trato, pero se habla de ellos con emocionada admiración. Cuando muere Helvétius, el mismo *Mercure* publica unos versos para colocar al pie de su retrato: "Sus escritos, sus buenos servicios atestiguan su genio" y ofrece, a través de la pluma de La Harpe, una reseña muy favorable de su poema sobre el *Bonheur*. Al morir d'Alembert, Cubières de Palmezeaux y A.-J.-M. de Salins envían unos versos desconsolados y líricos. Día por día, por así decirlo, el *Journal de Paris* mantiene a sus lectores al corriente de lo que hace Voltaire cuando éste regresa a París. Del 14 de febrero al 8 de marzo de 1778, por ejemplo, en quince números, el diario publica versos dedicados a Voltaire, anécdotas, relatos, noticias sobre su salud, etcétera. En 1779, reseñas de cinco elogios de Voltaire; en 1780, tres páginas sobre cuatro de un número del periódico están consagradas al *Eloge de Voltaire* por La Harpe, etcétera. La gloria de J.-J. Rousseau no es menos devotamente celebrada: reseña de la *Relation* de Le Begue de Presle, carta de Rousseau, otra carta, versos escritos en el *Ermitage* * de Montmorency, versos para la tumba, carta entusiasta de un abonado que

* Pequeño chalet en los fondos del parque del castillo de la Chevrette, propiedad de Mme. d'Epinay y situado en el valle de Montmorency (departamento de Seine-et-Oise). [T.]

se ha suscripto a una estampa alegórica de la tumba de J.-J. Rousseau, versos compuestos en Ermenonville sobre la tumba de J.-J. Rousseau, versos para colocar al pie del retrato de J.-J. Rousseau, epitafio de J.-J. Rousseau, a los detractores de J.-J. Rousseau, etcétera. Al morir Diderot, el mismo *Journal de Paris* hace muy cortas reservas sobre las opiniones "audaces" de las primeras obras de Diderot, pero pasa inmediatamente a un extenso elogio.

El propio *Année littéraire*, no obstante sus iras y la fiebre de la polémica, experimenta a veces el ascendiente filosófico. Publica una reseña muy favorable del poema de Florian, *Voltaire et le serf du Mont-Jura;* versos entusiastas "hechos en Ermenonville al visitar con Mme. de la G*** la tumba de J.-J. Rousseau"; una reseña agridulce, pero elogiosa, de la *Législation* de Mably, otra, muy favorable del *Eloge de Mably*, por el presbítero Brizard.

Hasta llega a ocurrir que los periódicos reflejen no sólo la gloria de los filósofos enciclopédicos, sino también algunas de sus doctrinas. No es que sean osados y arrostren la persecución; ocurre tan sólo que esas ideas se han vuelto triviales y ya no se corre el menor riesgo al defenderlas. Todo el mundo está de acuerdo, con excepción de algunos fanáticos, en reclamar la libertad de conciencia y la tolerancia. Esa es la razón por la que el *Mercure* hará un largo elogio de la *Histoire civile et naturelle du royaume de Siam*, del *Eloge de Fénelon* de La Harpe, aun cuando la Sorbona los haya condenado por haber mostrado la necesidad de la tolerancia. Publicará reseñas muy favorables de los *Incas*, de esas *Lettres intéressantes du pape Clément XIV* forjadas por Caraccioli, que arrancaban a los *Affiches de province* tan vehementes clamores y que le agradarán precisamente porque son tolerantes y se mofan de la vida monástica y de la escolástica. En oportunidad de su reposición, en 1784, los *Druides*, de Le Blanc, obtendrán un comentario muy favorable; y el señor Delorme, caballero de San Luis, gentilhombre ordinario de Su Majestad, publicará allí, desde 1774, una oda sobre *Le fanatisme* que versifica imprecaciones contra la Inquisición, Felipe II, la San Bartolomé, etcétera, etcétera.

Las ideas políticas y sociales de esos periódicos aparecen evidentemente mucho menos definidas. No hay que asombrarse de ello. El problema de la tolerancia era claro, y la mayor parte de la opinión había tomado partido. En el dominio político y social, la opinión pública sabía sobre todo que existían problemas graves y urgentes; estaba decidida a ocuparse de ellos, a despecho de las autoridades; pero las soluciones eran innumerables e inciertas. Los periódicos no se muestran menos determinados que la opinión pública. Considerados globalmente, como ya hemos dicho, tienden más bien a esquivarse; los artículos y las reseñas de obras referentes a la política y a las cuestiones sociales no ocupan en ellos el lugar que debieran. Mas, a pesar de todo, no es posible dejar de seguir la corriente. El *Mercure*, el *Journal des Savants*, el *Journal de Paris*, el *Année littéraire* publican, pues, reseñas de esas obras de filosofía, de teoría política que apelan a la razón, a la ley natural o a la historia, para llegar a conclusiones ortodoxas, defender la monarquía tradicional o atenerse a proyectos de reformas tan prudentes, que no podían inquietar a nadie. Sucede, sin embargo, que la

opinión pública los arrastra. Si bien no se está de acuerdo en materia de política pura o si se está obligado a ocultar lo que uno piensa, en cambio comienza a establecerse la conformidad sobre ciertas reformas sociales; es posible defenderlas sin arriesgar sus privilegios. Esa es la razón por la que el *Mercure* podrá hablar en buenos términos de las *Réflexions sur les avantages de la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières de l'administration,* del *Naru fils de Chinki* de du Wicket d'Ordre, de la traducción del discurso de Beccaria sobre el comercio, realizada por Bigot de Sainte-Croix, etcétera. Incluso se arriesgará a veces a profesiones de fe más osadas. Hacia 1780 es posible condenar el "despotismo" tan impunemente como el "fanatismo". Garat declara, en 1784, a propósito de *La monarchie française* de Chabrit, que guardará silencio "sobre esas obras de servidumbre y de mentira, donde se traza la moral de los reyes falsificando la historia de las naciones; donde, para enseñar a los príncipes a ser justos, se les prueba sin cesar que son absolutos". El *Journal de Paris* da cuenta del *Publicole français,* de las *Réflexions philosophiques sur la civilisation*; "publica muy humildes y muy respetuosas *remontrances* * de un ignorante del campo a los señores ingeniosos de París acerca de diversos puntos de historia, de filosofía, de política, etcétera", que agitan muchas ideas para limitarse en definitiva a otras harto prudentes. Pero publicará también una *Ode sur la liberté,* un anuncio detallado de la segunda edición del *Mariage de Figaro,* una extensa reseña de *De la vérité* por Brissot, cuya "acritud" señala sin condenarla. El *Journal des Savants* y el *Année littéraire* muestran, como es natural, mucho menos indulgencia para esas discusiones políticas y sociales. Pero las reseñas del *Journal des Savants,* reunidas bajo la rúbrica *Iuridici et Politici* se vuelven, sin embargo, menos áridas, menos técnicas; las ideas ocupan en ellas mayor espacio y ocurre que esas ideas son menos tímidas. Hablará, por ejemplo, del *Ecclésiastique citoyen,* que condena el pie de altar, propone distribuir a los pobres una parte del diezmo, etcétera. El propio *Année littéraire* lucha por el trono con menos ímpetu que por el altar; parece menos bien dispuesto hacia el despotismo que hacia el fanatismo. Elogia las *Réflexions sur les avantages de la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administrations,* las *Vues sur la justice criminelle* de Le Trosne, que condenan vigorosamente la tortura, el poema del señor de Langeac sobre *la Servitude abolie,* las *Lettres d'un cultivateur américain,* que son cartas republicanas. Imprime una *Ode sur l'établissement de la Société patriotique en Bretagne,* etcétera.

Por otra parte, no hay que olvidar que, en todos esos periódicos, tales artículos se encuentran dispersos en la masa de otros muchos más numerosos que hablan de poemas, novelas, teatro, historia, ciencias, economía doméstica y rural, etcétera. De 1750 a 1770 ciertos periódicos, como el *Journal encyclopédique,* más bien se adelantan a la opinión media; otros, como el *Mercure,* la reflejan con bastante exactitud. Pero más y más, los periódicos parecen convertirse en empresas comerciales. Hay que complacer al mayor número posible de lectores, hay que evitar todo aquello que pueda

* Véase la nota del [T.] de la pág. 110.

inquietar o disgustar. Los grandes periódicos no nos proporcionan, pues, más que un solo testimonio: el de las ideas filosóficas que han penetrado en la conciencia media, debates desprovistos de audacia y de peligro; pero se trata justamente del testimonio más importante.

II. — Los periódicos de provincia

El hecho esencial está en la aparición de esos periódicos y su rápida multiplicación después de 1770. He aquí la lista de aquellos cuya existencia nos fue posible establecer: [2]

1748: *Affiches de Lyon.* Se asocian o al menos tienen como complemento, en 1784, un *Journal de Lyon ou annonces et variétés littéraires concernant la ville de Lyon et les provinces voisines* (quincenal). 1759: *Affiches de Toulouse,* que cambiarán o se renovarán en 1775, 1777, 1785. En 1787 comenzará a aparecer un *Journal de Languedoc* (dos veces por mes). 1762: *Affiches,* después *Journal de Normandie* en 1765. El mismo año, 1762, encontramos *Affiches* en Nantes y Burdeos. 1764: *Affiches de l'Orléanais* que, en 1785, se convierten en el *Journal de l'Orléanais.* 1765: *Affiches d'Austrasie, de Metz et de Lorraine.* 1766: *Affiches de Franche-Comté.* 1770: *Affiches de Picardie, Artois, Soissonnais et Pays-Bas français. Affiches de la Rochelle.* 1772: *Affiches de Reims et généralité de Champagne,* que en 1781 se transforman en el *Journal de Champagne.* En la misma fecha existen *Affiches* en Tours y Aix. 1773: *Affiches d'Angers.* También *Affiches d'Amiens, de Marseille, du Mans.* 1774: *Affiches du Dauphiné. Affiches de Poitou. Affiches de l'Yonne.* 1776: *Affiches de Dijon.* 1777: *Affiches de Roye. Affiches de Bourgogne.* 1779: *Affiches de l'Auvergne.* 1780: *Journal breton* (en Nantes). *Affiches de Bourges. Affiches de Limoges.* En el mismo año existen *Affiches de Bretagne, de Sens, de Meaux, de Montpellier.* 1781: *Affiches de Provence,* que en 1781 se convierten en el *Journal de Provence,* con tres hojas distintas por semana (Comercio y marina. Ciencias y artes. Literatura) o que son completadas por ese periódico. *Affiches du pays chartrain. Affiches de la province de Flandre.* Por la misma fecha se publican los *Affiches du Roussillon.* 1782: *Affiches pour la généralité de Moulins. Affiches de Troyes.* 1784: *Journal de Guyenne.* 1785: existe un *Journal littéraire* en Nancy, que es llevado de 24 números anuales a 32. 1786: *Affiches de Saintes. Nouveau journal de la ville de Nîmes. Affiches de la Basse Normandie. Affiches de Senlis.*

Todos los *Affiches* propiamente dichos se asemejan: 4 páginas in-4º (a veces 6, a veces con suplementos) que aparecen una vez por semana y cuyo precio es de 6 libras por año para la propia ciudad en que son editados. Se aproximan mucho más a nuestros *Petites Affiches* que al *Mercure* o al *Journal de Paris.* Provienen, en efecto, de los *Affiches* impresos en París, llamados *Affiches de province* y de las agencias de direcciones. "La utilidad de las agencias de avisos y de direcciones", dicen los *Affiches de Normandie,* "establecidas tanto en París como en varias grandes ciudades

del reino y el considerable éxito de las publicaciones que de ellas salen todas las semanas bajo el nombre de Anuncios y *Affiches*... nos ha dado la idea..." Vale decir que se trata de publicaciones de informaciones prácticas, legales, comerciales: hipotecas, anuncios de venta, sentencias judiciales y financieras, anuncios de mercaderes o de particulares, precio de las mercaderías, que ocupan siempre la mitad, los dos tercios o las tres cuartas partes del periódico. Y después anécdotas, hechos menudos. Con mucha frecuencia, artículos bastante extensos de ciencia práctica: medicina, economía rural, industria, etcétera. Y, para terminar, algunos "cuentos", anuncios de espectáculos y de libros, algunas breves reseñas de libros, poesías generalmente "fugaces" y, conforme a la moda, charadas, enigmas, logogrifos. En algunos de esos *Affiches* y sobre todo en los *Journaux* la parte propiamente literaria o científica ocupa un lugar mayor. Así ocurre en los *Affiches de Toulouse*, al menos a partir de 1782, en el *Journal littéraire de Nancy*, en el *Journal de Nîmes*. El *Journal de Lyon* contiene pocos anuncios y se consagra a las anécdotas, a las bellas letras, a la moral, a las ciencias. El *Journal de Languedoc* anuncia en su prospecto que excluirá los anuncios y avisos diversos, para consagrarse "a las artes" y a las letras".

Pero que sea cuestión de comercio, de artes o de letras, no se trata casi nunca, al menos voluntariamente, de filosofía. Más todavía que en París, los redactores se ven obligados a una extrema prudencia; y sin duda no sienten, la mayor parte de las veces, deseo alguno de ser imprudentes. Tienen por cierto, dificultades para ganarse la vida, el deseo de agradar a todo el mundo y, en consecuencia, el de no decir nada que encienda la polémica. Por otra parte, no combaten la filosofía más de lo que la defienden. Por casualidad es posible encontrar en los *Affiches de Reims* un artículo contra los falsos filósofos, en los *Affiches de Bourges* el extracto de un sermón que vitupera a la filosofía; en el *Journal de Lyon* un conmovido artículo sobre Étienne Dolet y un extracto de Raynal. Pero son casuales. Los *Affiches* y aún los *Journaux* desean informar y distraer, no combatir. Se mantienen apartados de todas las cuestiones irritantes.[3]

Pero por ello su estudio resulta más significativo. Como el de la enseñanza y de los periódicos parisienses, y hasta mejor que éstos, puede demostrar de qué modo ciertas ideas que hubieran sido escandalosas o atrevidas cincuenta a aun veinte años antes, se han vuelto triviales y de apariencia inofensiva; de qué modo, sin quererlo, sin duda, o al menos sin que por ello se les pueda tener mala voluntad, sirvieron, por poco que fuera, al progreso en las provincias de un cierto espíritu filosófico. Por ejemplo, contribuyeron intensamente a la difusión de esa moral "sensible" y "humanitaria", cuya importancia ya hemos señalado. En mayor o menor grado, todos, después de 1770, conceden un espacio a los "rasgos de humanidad" y beneficencia, narrados en el estilo patético y enfático que por ese entonces se acostumbra. En mayor o menor grado, todos acogen con fervor los avisos referentes a las sociedades de beneficencia; por ejemplo, en el *Journal de Lyon*, en 1787, "el estado de los ingresos y gastos del instituto de beneficencia para las madres nodrizas", o una "suscripción de trescientas camas más en el Hôtel-Dieu de Lyón, a fin de que todos los enfermos de ese hos-

pital puedan acostarse solos". A veces, inclusive, aparece la moral del "ciudadano". Cartas sobre la educación "nacional" en los *Affiches de Picardie* (1775). "Canción de un ciudadano"; "carta de un ciudadano a su amigo"; "descripción de una fiesta patriótica" en los *Affiches de Chartres* (1782 y 1783). Todos nuestros periódicos hubieran podido publicar el *Symbole de l'homme* y el *Symbole du citoyen* que encontramos en los *Affiches du Dauphiné* (1776): "Creo en Dios, padre de la naturaleza, autor del orden, juez de mis acciones, remunerador de la virtud... La beneficencia hace mi existencia más dulce; el amor y la amistad la doblan... Siento que sería afortunado ser hombre, incluso por interés, y bendigo a Dios de serlo por principio. La naturaleza me ha creado libre y la sociedad me ha creado dependiente... Las leyes exigen mi sumisión y la Patria merece mi amor; les debo mis brazos, mis luces, mi sangre y les soy deudor de la espada, del arado o del cetro que ponen entre mis manos... La finalidad del Ciudadano es el triunfo de la virtud que vuelve al Ser Supremo."

Ya hemos visto, por otra parte, que la humanidad y el civismo podían ser exaltados y enseñados por los escritores y pedagogos más ortodoxos. Pero nuestros periódicos van más lejos. En ocasiones se muestran admiradores de los filósofos que no podían pasar por ortodoxos. Rousseau, sobre todo, parece haber conquistado a los redactores. Algunos de ellos toman precauciones "No es el caso de enjuiciar al Ciudadano de Ginebra sobre la base de los errores que se le han reprochado. Aquí, al igual que en todo el resto de la obra, hablo como poeta y no como teólogo." (*Affiches de Normandie*); pero el poeta rebosa de amor:

O Rousseau! ta fière éloquence
Rappelle l'homme à sa grandeur
.....
Qu'ai-je dit? O douleur!... Rousseau mourut proscrit
Et Rousseau fut l'auteur d'Emile et de Julie! *

Los *Affiches de Chartres* publican un *Parallèle de Voltaire et de Rousseau*, de carácter hostil; pero una carta fechada en el castillo de E..., en Beauce, protesta enérgicamente y opone los elogios a las críticas. Y luego "expresiones de agradecimiento de una madre dirigidas a la sombra de Rousseau de Ginebra"; "rasgos de J.-J. Rousseau"; un "epitafio de J.-J. Rousseau"; el "Paralelo de J.-J. Rousseau y del señor conde de Buffon", por Héraut de Séchelles; un extracto de la relación de Le Bègue de Presles sobre la muerte de Rousseau; dos reproducciones de la relación lírica de un viaje a Ermenonville por el caballero de Cubières; extractos de *La Nouvelle Héloïse*, de las *Confessions*, de las *Rêveries*; de las cartas. Los *Affiches de Lyon* discuten a Rousseau, pero hablan de él con harta frecuencia y, en suma, con admiración.

Cuando se trata de Voltaire, parece observarse mayor circunspección. En los *Affiches d'Orléans*, en múltiples ocasiones, cartas, versos de Voltaire

* "¡Oh, Rousseau! tu altiva elocuencia / Despierta al hombre a su grandeza / ..... / ¿Qué he dicho? ¡Oh, dolor!... Rousseau murió proscrito / ¡Y Rousseau fue el autor de *Emilio* y de *Julia*!"

o a Voltaire. Amplio espacio y amplios elogios en los *Affiches de Lyon*. En los *Affiches de Reims*, en diversas oportunidades, citas o elogios, así como un artículo sobre los servicios prestados a la región de Gex; un análisis elogioso del *Voltaire* de Flint des Oliviers. En otras partes, poca cosa: en los *Affiches de Bourges*, en los del *Dauphiné*, que ponen su nombre en charada:

Mon tout n'existe plus, mais n'a point cessé d'être.
Par nos derniers neveux il sera révéré. [Voltaire.] *

Añadamos, aquí y allá, una noticia sobre Condillac, un elogio del presbítero de Mably (por Sabatier de Castres, autor piadoso), una noticia sobre el mismo Mably.

No olvido que todo esto se halla disperso en varios millares de números y que, si los lectores hubiesen conocido a los filósofos sólo por sus *Affiches*, habrían tenido tiempo de olvidarlos. Pero, sin embargo, ello no deja de ser un indicio seguro de que los rayos de la autoridad no constituyen, aun en provincia, sino vanos simulacros y que se puede hablar de Rousseau, de Voltaire, ensalzarlos sin más riesgo ni escándalo que cuando se habla de las "madres nodrizas" o de "concordancias espirituales". Tan cierto es, que los *Affiches du Dauphiné*, en medio de anuncios, extractos, elogios de Voltaire o de Rousseau, publican apaciblemente un "mandamiento del arzobispo de Vienne, Lefranc de Pompignan, que prohíbe en su diócesis la lectura de Rousseau y Raynal". Tales prohibiciones no son ya más que palabras.

De tiempo en tiempo, anuncios de los libros de los filósofos. Esto no carecía de importancia. Las autoridades estaban vigilantes. Una resolución del Consejo del 16 de abril de 1785 veda a los directores o redactores de periódicos anunciar ninguna obra antes que ésta lo haya sido por el *Journal des Savants* o el *Journal de Paris*. La resolución se envía a provincias. Sea lo que fuere, hallamos anuncios de reediciones de la *Enciclopedia*, de la *Encyclopédie méthodique* (asaz numerosas), de las obras de Rousseau, de Voltaire, del *Code de l'humanité* y aun del *Livre échappé au déluge* de Sylvain Maréchal, que los *Affiches du Dauphiné* debieron anunciar sin sospechar su materialismo.

Ocurre inclusive que *Affiches* y *Journaux* se muestren más osados. Pero por excepción: las osadías no contradicen lo que he dicho más arriba del aspecto general de esa prensa; pretende ser, como Sosias, amiga de todo el mundo. Sin embargo, se las encuentra, y tienen su interés. Calurosos elogios a la filosofía; "Oda contra los prejuicios" (*Affiches de Reims*):

Nous avons la raison pour guide;
Elle nous parle; obéissons! **

"Merced a la filosofía", dicen los *Affiches du Poitou*, "los espíritus desilusionados se ruborizan por la larga ignorancia en que han vegetado".

* "Mi todo ya no existe, pero no ha cesado de ser. / Por nuestros últimos sobrinos será reverenciado. [La solución es: Voltaire]."

** "Tenemos la razón por guía; / Ella nos habla; ¡obedezcamos!"

Con mayor audacia, el *Journal du Languedoc* (cierto que en 1786) apela al prestigio de la filosofía para atraer a los suscriptores: "Ese espíritu de filosofía", declara el prospecto, "que le [a nuestro siglo] imprime un carácter tan sublime, es en parte el fruto de la propagación casi instantánea de las luces de todo género que se opera de un extremo a otro del mundo por conducto de los periódicos". En lo tocante a las cuestiones religiosas, discreción absoluta o silencio. Nuestros periódicos se cuidan de todo aquello que pudiera parecer incredulidad. Sin duda encontramos en los *Affiches de Chartres, Lucrèce ou le partisan d'Epicure,* "coplas filosóficas". Pero ese partidario de Epicuro se mofa de Descartes, Newton, Fontenelle, Bayle, Locke, "ese sabio maestro", para dar sus preferencias al buen vino y a la vida alegre, es decir, al Epicuro de la gente alegre. Las *"feuilles de Flandres"*, según nos dice Bachaumont (1784), habrían insertado una carta a Monsieur Desessarts completamente impregnada de la doctrina materialista de un La Mettrie o de un Helvétius; pero el periódico es quemado por orden del Parlamento de Douai. En cambio, parecería que se goza de toda libertad, al menos en ciertas provincias, para exaltar la tolerancia y maldecir del fanatismo. Los *Affiches d'Orléans* anuncian con gran entusiasmo la rehabilitación de los Calas, insertan la heroica de Blin de Sainmore "Jean Calas a su mujer y a sus hijos", anuncian la estampa de Carmontelle, execran al *capitoul* David, se indignan por el caso Sirven. Los *Affiches de Bordeaux* comentan extensamente la rehabilitación de los Calas "que debe estar consagrada para siempre jamás en nuestros fastos", alaban la estampa de Carmontelle. Los *Affiches du Dauphiné* publican una "Oda sobre el estado civil concedido a los protestantes por Luis XVI".

A veces es posible señalar curiosidades en lo social, desprovistas de consecuencias cuando comentan obras en extremo prudentes, problemas que no atañen al orden político o bien cuando se limitan a aplaudir al gobierno. Así tenemos la reseña de la *Richesse de l'Etat* (*Affiches de Normandie*), la de los *Moyens d'adoucir les lois pénales* (*Affiches de Toulouse*), del *Essai sur l'impôt* (*Affiches de Picardie*), del *Discours sur le préjugé qui note d'infamie les parents des suppliciés,* la inserción o el análisis (*Affiches de Reims* y *de Toulouse*) del *Discours en vers sur la servitude abolie dans les domaines du roi.* Por excepción hallamos intervenciones más significativas. Los *Affiches des Flandres* y los *de Toulouse* anuncian que se van a suprimir las corporaciones y aprueban la medida. El señor de Scévole, en los *Affiches de Bourges,* aboga en prosa y en verso a favor de los campesinos:

> *Quels sont ces animaux répandus dans la plaine*
> *Qui, courbés, presque nus sous un soleil brûlant,*
> *Ont à fouiller la terre un courage étonnant*
>
> .....
>
> *Triste inégalité que tu me parais dure!* *

* "Cuáles son esos animales esparcidos por la llanura, / Que, inclinados, casi desnudos bajo un sol ardiente, / Muestran, para cavar la tierra un coraje asombroso / ..... / Triste desigualdad, ¡cuán dura me parece!"

Sobre la política propiamente dicha, casi nada. Dicen los *Affiches de Toulouse*: "Esa materia es, para las publicaciones de provincia, lo que era el Arca del Señor para los filisteos; no podrían tocarla sin correr el mayor de los peligros." En 1788, hay *Affiches*, sobre todo los del Delfinado, que mantendrán a sus lectores al corriente de acontecimientos que son, por así decirlo, oficiales. Encontraremos reflexiones bastante ásperas, por ejemplo, sobre el señor de la aldea "que nos prueba con sus viejos pergaminos que ha nacido precisamente para gozar de nuestros esfuerzos" (*Journal de Normandie*). Mas con anterioridad a esto sólo podremos encontrar algunas reseñas anodinas acerca de obras bastante anodinas sobre finanzas; elogios del *Compte rendu* de Necker; y testimonios que deberemos añadir a los que ya hemos dado sobre el entusiasmo por la causa de los norteamericanos: anuncios, análisis de las obras de Saint-Jean de Crèvecoeur y de Hilliard d'Auberteuil; dos odas a los norteamericanos (*Affiches de Bourges*); "canto de alegría" de Feutry, leído en casa de Franklin (*Affiches d'Orléans*), etcétera.

Todos esos periódicos no tuvieron, sin duda, más que una difusión bastante limitada. Se los lee. La villa de Auriol se suscribe, por ejemplo, a los *Affiches d'Aix* y a los de *Provence*. Casi todos han logrado sobrevivir de manera continuada hasta la Revolución, lo que no es el caso para tantos periódicos fundados en París. Pero es fácil observar por los llamamientos de casi todos los editores que experimentan ciertas dificultades en sostenerse. En 1776, los *Affiches de Reims* (fundados en 1772) no llegan a 250 suscriptores. Es poco probable que los demás *affiches* hayan sido realmente prósperos. Pero por modesta y tímida que sea, esa prensa existe, se multiplica y perdura; provoca necesariamente la curiosidad, el deseo de cosas mejores; y de tanto en tanto atestigua que algunas ideas provenientes de los filósofos han penetrado en el pensamiento común, que han dejado de ser sospechosas.

Notas

1. Obra de referencia general: E. Hatin, *op. cit.* (1579).

2. Para simplificar, llamaremos *Affiches* a los periódicos que lleven como título *Affiches, annonces et avis divers*, o *Annonces, affiches et avis divers*, etcétera.

3. Al punto que el *Journal de l'Orléans* no hablará del 14 de julio de 1789.

CAPÍTULO VII

La masonería

IMPORTA ante todo plantear el problema con claridad. La masonería puede haber preparado la Revolución de maneras muy distintas que se reducen a las siguientes:

1º Es el conjunto o la mayoría o una parte importante de los masones el que, por lo menos a partir de una fecha determinada, deseó conscientemente y preparó, si no una Revolución (que nadie imagina antes de 1788), al menos un profundo cambio político.

2º En su conjunto, en su inmensa mayoría, la masonería no concibió ningún propósito de esa índole. Pero algunos jefes masones o ciertos grupos restringidos sí lo hicieron, y en secreto; intentaron hacerse dueños de las logias, prácticamente, para manejarlas a su arbitrio cuando se presentara la ocasión. Al examinar esa hipótesis habrá que saber, ante todo, si ese complot se llegó a formar, además, si tuvo un comienzo de ejecución y si logró resultados.

3º No ha existido ninguna preparación consciente de un cambio político profundo, sino una preparación inconsciente por la formación consciente y metódica de un estado de espíritu totalmente favorable a ese cambio.

4º La masonería no ha ejercido ninguna influencia, directa o indirecta, sobre la Revolución francesa.

Señalemos, por último, que al examinar la primera hipótesis, es preciso tomar cuidadosamente en consideración las fechas. Cuando la Revolución comienza a realizarse, no bien la agitación de donde aquélla saldrá se vuelve general y actuante, a partir de 1788, el problema se torna más complejo y los hechos adquieren una muy distinta significación. En 1788, está fuera de dudas que la masonería es la única asociación que se extiende por toda Francia y cuyos miembros, de ciudad a ciudad, de provincia a provincia, puedan mantener entre sí relaciones que no sean excepcionales. Representa cuadros totalmente preparados para una acción concertada, aun cuando no die haya pensado hasta entonces que se los pudiera utilizar. A partir de

1788, cada uno sabe que se va a intentar algo y que resulta útil, y luego necesario, entenderse acerca de ese algo. Llegado ese instante, basta con que un cierto número de masones piensen en ello, para que logren aquí y allá ya a conmover ya a arrastrar tras de sí a sus logias. Esa actividad masónica en vísperas, y con mucha mayor razón al comienzo de la Revolución, no permite en modo alguno razonar acerca de su estado de espíritu en 1780 o aun en 1786. Dejaré, pues, de lado ese problema, que es de incumbencia de los historiadores de la Revolución. Para no confundir las cosas con esas situaciones complejas, tan sólo estudiaré el papel de la masonería antes de la agitación y los acontecimientos decisivos, antes de 1788.

Ante todo y brevemente resumo la historia externa de la masonería francesa, la que podríamos llamar escolástica o teológica. Dejando a un lado muy oscuros orígenes, es perfectamente bien conocida y, por otra parte, la menos interesante. Las primeras logias en Francia fueron constituidas por ingleses refugiados en Saint-Germain con Carlos Stuart. Se comienza a hablar de ellas y comienzan a afiliarse franceses hacia 1730, y de manera más definida hacia 1736. Las primeras polémicas y las primeras aventuras han sido muy bien estudiadas por P. d'Estrée, según numerosos documentos que, por lo demás, es posible completar. Hay, al comienzo, cinco o seis logias. La opinión pública ya se burla ya se inquieta. Las *nouvelles à la main* * abundan en anécdotas y revelaciones: "No se habla aquí más que de los nuevos progresos que realiza todos los días la orden de los *Frimaçons*; todos los grandes y los pequeños se hacen recibir en ella; es un verdadero furor." Lo que sobre todo provoca la curiosidad pública es el secreto "celosamente guardado". Se cuenta que la joven Carton, de la Opera, acaba de ser la Dalila de un Sansón *frimaçon*; en los arrebatos del amor le ha arrancado ese misterioso secreto. Las autoridades religiosas se muestran hostiles. El papa condena la masonería en 1738. Las autoridades políticas vacilan. Tratan sobre todo de informarse. El abogado Barbier señala, en 1737, que sus reuniones son "muy peligrosas" y se felicita de que Fleury haya prohibido sus asambleas. El marqués d'Argenson nos informa que en 1740 "el señor de Mailly, marido de la amante del rey, ha recibido orden de salir de París, por haber realizado en su casa una logia y una cena de francmasones, a pesar de las reiteradas órdenes del rey". En 1744 el procurador del rey en Orleáns se muestra severo; teme mucho "que esa asociación llegue un día a ser perjudicial a la religión". Marville señala el 20 de diciembre de 1745 y el 20 de junio de 1746 allanamientos policiales en una logia masónica, en el hotel de Soissons. Se encuentra a 42 masones en diciembre, que las autoridades se limitan a amonestar; 200 en enero, cuya sola víctima es el fondista que debía proveer la comida y que es castigado con 3.000 francos de multa. En 1752, el procurador del rey en

* *Nouvelles à la main*: gacetas manuscritas, en prosa o en verso, de índole satírica o escandalosa, que trataban de asuntos políticos y religiosos. Eran muy temidas por las autoridades y la policía persiguió con frecuencia a sus autores. [T.]

Châtellerault escribe al procurador general que se halla a la cabeza de la logia de la ciudad y que ello es prueba evidente que en ella nada se dice contra el Estado, la religión y las buenas costumbres.

Puede verse que la vigilancia es floja y las sanciones muy indulgentes. A partir de esa época los masones cuentan en sus filas a gente poderosa. En 1740, el gran maestro es el duque de Antin. Hacia 1750 ya no hay ninguna vigilancia y los masones pueden crecer y prosperar a su arbitrio. Pero, tranquilos del lado de los poderes públicos, tendrán que luchar contra dificultades interiores, contra rivalidades de egoísmo y de intereses. Se producen cismas y se crean numerosas facciones. El partido de un llamado Lacorne, gente "de un estado civil poco honorable" y que ignora "el arte de gobernar las logias" intenta suplantar poco a poco a los jefes de la antigua Gran Logia. Se los expulsa en 1765. Los expulsados publican libelos, crean logias rivales, tratan de atraerse las antiguas. La batalla prosigue ásperamente. En 1772 los "hermanos desterrados" crean el Gran Oriente de Francia, rival de la Gran Logia. Lucha entre esas dos Grandezas. Finalmente, la Gran Logia triunfa en 1773-1774 al fundar, bajo la presidencia del duque de Chartres, el solo y único Gran Oriente de Francia, que condena y hace desaparecer al Gran Oriente disidente. Pero ese Gran Oriente debe luchar contra disidencias de doctrina. Junto al rito "inglés" existían desde mucho antes masones que seguían el rito "escocés"; uno y otro intentaban prevalecer. La Gran Logia y el Gran Oriente, de rito inglés, prefirieron negociar y tolerar antes que condenar y combatir. El Gran Oriente autorizó logias del rito escocés, cuyo espíritu e influencia se confundirán con el espíritu y la influencia de las logias ortodoxas, a pesar de algunas polémicas más acerbas y algunas batallas bastante violentas, en Lyón, por ejemplo, que fue como la capital del rito escocés. Más adelante diré algunas palabras sobre las masonerías disidentes, tales como la de los martinistas y la de los filaletes. Su influencia ha sido casi nula. Es indudable, y G. Martin tiene razón al insistir sobre ello, que, a despecho de tales discordias o divergencias, el Gran Oriente se fortalecía en la lucha y que en vísperas de la Revolución representaba verdaderamente no un desperdigamiento de agrupaciones, sino una vigorosa asociación que, en la doctrina y en los hechos, reconocía toda una jerarquía de autoridades o, al menos, de direcciones, a partir de las pequeñas logias locales vinculadas a alguna logia de la capital de la provincia, las que, a su vez, dependían del Gran Oriente.

¿Qué representaba exactamente esa asociación? ¿Cuál era su fuerza numérica? Estamos bien informados sobre el número de las logias. Amiable, historiador masón de la masonería, da la cantidad de 198 logias en 1776. Ello de acuerdo con un *Cuadro alfabético de las logias constituidas o reconstituidas por el Gran Oriente de Francia* que se encuentra en los Archivos de la Bastilla. En 1789, su número parecería haber sido de 629, además de 59 que sólo tenían una existencia teórica; cantidad que concuerda con la cifra a que llega Deschamps y con la que da un *Précis historique de l'ordre de la Franc-maçonnerie depuis son introduction en France, par J. C. B.* Mucho más difícil resulta saber el número exacto de los masones. Una circular de la logia *el Candor*, alegada por Deschamps, habría estimado el

número de los masones franceses en un millón. No se trata más que una cándida fanfarronería. Las logias no estaban abiertas a cualquiera; su entrada se hallaba celosamente guardada. No parece que el número de hermanos haya alcanzado nunca a cien y, con mucha frecuencia, era inferior a cincuenta. El total no ha excedido sin duda el número aceptado por G. Martin: 30.000 (A. Cochin cuenta 790 miembros en Rennes, Nantes, Saint-Brieuc, Morlaix. E. Lesueur, 700 masones en Artois.)

Esa cifra, por otra parte, se ve confirmada por toda suerte de estudios precisos que no nos dan estadísticas generales, pero muestran, sobre documentos de archivos, el desarrollo de la masonería en numerosas, grandes y pequeñas ciudades. Existen 7 logias en Montpellier en 1783; 9 en Ruán hacia 1780; 12 de Toulouse en 1789 (de las cuales hay 9 fundadas desde 1772); 10 se fundan en Lyón de 1753 a 1762 (tres de las cuales son logias femeninas); 3 en Besanzón (reunidas en 1785); 10 en Burdeos; 7 u 8 en Grenoble, etcétera, etcétera. Es posible observar la existencia cierta de logias en ciudades muy pequeñas, en Blaye, Tonneins, Pauillac, Fleurance, Lectoure, Saint-Clar-de-Lomagne, Carrouges, Libourne, Blanzac, Saint-Flour, Thouars; en el Bajo Delfinado, en Nyons, Villeneuve-lès-Avignon, Villeneuve-de-Berg, Pont-Saint-Esprit, la Voulte, Joyeuse, etcétera.

¿Qué opinión se había formado la gente de esas 600 logias y de esos 20 o 30 mil hermanos? La cuestión tiene su importancia. Si los contemporáneos o si, por lo menos, un cierto número de contemporáneos los elogiaron o los acusaron de designios peligrosos para el orden establecido, podremos creer que esos contemporáneos nos han señalado el humo de un fuego que realmente ardía. Si nada dijeron de ellos, ello es prueba de que no existía ningún comienzo de incendio o que éste se hallaba profundamente oculto.

Algunas vagas hostilidades oficiales todavía persisten. Pero se trata de hostilidades de principio, que no apoyan sobre nada definido, que son del todo dispersas y aun que son combatidas con éxito y ridiculizadas por la opinión pública. La Sorbona condena la masonería en 1763; condenación oscura y sin importancia en una época en que ya nadie se preocupa por los rayos sorbónicos. En 1766, un llamado Labady es llevado a prisión y exiliado en Blois por asamblea de masones. Pero se trataba de un falso hermano que agrupaba a masones disidentes, y es probable que los puros hayan tenido que ver en el asunto. En 1767, Monseñor de Saint-Luc, obispo de Quimper, pronuncia un sermón contra la masonería. Pero es obligado a comparecer ante el tribunal de Quimper, "pues los principales masones son personajes importantes". Además, los magistrados del tribunal son criticados y suspendidos por orden, ya que la opinión pública está con ellos, incluso la opinión de los colegas obispos; y de Congie, arzobispo de Tours, se burla de ese obispo que cree que "masonería e impiedad son una misma cosa". En Besanzón, en 1779, el cura de Sainte-Madeleine rechaza una donación de la logia *La sinceridad* (833 libras de trigo), porque la masonería no está reconocida por la Iglesia. Pero el alcalde no tiene ninguna dificultad en recibir oficialmente el regalo para los pobres. En Lunéville, el párroco se niega a decir la misa tradicional que pagan los masones el

día de San Juan. Su obispo lo aprueba. Pero los jueces condenan al obispo y al cura. En 1778, la logia de *Las nueve hermanas*, en París, celebra una pompa fúnebre en honor de Voltaire. Las autoridades le hacen clausurar por el Gran Oriente el local que ocupa, debido a las acusaciones y quejas que han llegado "a los ministros de la religión y al magistrado". Incluso se llega a suprimir la logia. Pero es esta una historia de rivalidades y envidias personales. La orden de supresión proviene del "Oriente de la corte", y después de múltiples debates, la logia subsiste.

Todos esos incidentes no son nada. En cuanto a las acusaciones de los polemistas, antes de la Revolución, menos que nada. Sin embargo, tal como ya lo hemos visto, no faltan los adversarios del "filosofismo", de la secta enciclopédica. Pero en ninguna parte se parece ni siquiera sospechar un peligro masónico. El *Année littéraire*, en 1779, ataca violentamente el *Eloge de Voltaire* por La Dixmerie y el poema *Voltaire* de Flins des Oliviers leído en la logia de *Las nueve hermanas*; pero ataca las obras, no la logia y los masones. Toda la polémica antimasónica del siglo XIX tiene sus orígenes en el libro del presbítero Barruel: *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (1797 y años siguientes). Ahora bien, ese presbítero Barruel no hacía, en 1797, sus primeras armas. Había publicado, de 1781 a 1788, *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, que se esfuerzan por ridiculizar todas las obras filosóficas con la misma fuerza verbal con que Pascal perseguía a los jesuitas. En el transcurso de los cinco volúmenes termina sumamente malparada toda índole de doctrinas, de obras, de hombres. Sin embargo, nunca se trata de masones. Se habla abundantemente de "logias", pero son aquellas en que el presbítero, en su indulgencia, encierra a quienes se hallan atacados del delirio filosófico.

Las recriminaciones sólo comienzan con la Revolución, en el momento en que, si bien no existe una evidente acción revolucionaria de la masonería, hay al menos masones notorios que parecen revolucionarios a los obstinados o prudentes defensores del pasado. Es entonces cuando se forma la leyenda de un complot masónico que, mucho antes, habría previsto y preparado la Revolución, desde la convocación de los Estados generales hasta la muerte de Luis XVI. Le Forestier ha estudiado con precisión extrema los orígenes y progresivos desarrollos de la leyenda; constituye uno de los más curiosos capítulos de la transposición de los hechos por parte de imaginaciones encendidas por la cólera y el rencor. Las afirmaciones, revelaciones, denuncias, provienen de Suiza, de Alemania, de Inglaterra. Según parece, los masones franceses se habrían asociado a la secta alemana revolucionaria de los *Iluminados*, por intermedio de Cagliostro, de Mirabeau y del alemán Bode. Girtaner afirma gravemente que, a partir de 1768, existía un club francés de la propaganda que contaba con 50.000 afiliados (en tiempos en que no había en total 50.000 masones). Kniggs, Zimmermann, Robison, muchos otros, magnifican y dramatizan.

En Francia, en el cauce sin cesar acrecido de folletos y libelos polémicos, los hay que atacan abierta y directamente a la masonería. Una obra dramática inédita de la logia *La virtud triunfante*, revelada por G. Martin, y que está fechada aparentemente en 1790, se mofa de "esos seres super-

ticiosos que piensan con bastante frecuencia que las solas máximas de la masonería han preparado, producido y dirigido nuestra famosa revolución admirada por el universo asombrado". Volvemos a encontrar esos seres supersticiosos en *Le Voile levé pour les curieux ou le Secret de la Révolution révélé à l'aide de la franc-maçonnerie* (1792). El libelo afirma, por lo demás sin dar ninguna prueba de ello, que los masones son los autores de la asamblea nacional. En 1792, el padre Lefranc publica *Le secret des révolutions révélé à l'aide de la Franc-maçonnerie. La conjuration contre la Religion catholique et les souverains,* folletos que confunde sin cesar los "filósofos jacobinos" con los "masones" y que ya formulan exactamente las mismas acusaciones que se repetirán con tenacidad de generación en generación: "Era en las logias de la masonería, era en esas sociedades secretas y nocturnas donde la filosofía se reponía de sus derrotas, donde recuperaba en las tinieblas el crédito que había perdido en pleno día... Todo lo que hemos visto realizar por los clubes había sido preparado con mucha anticipación en las logias masónicas." Idéntica opinión hallamos en el presbítero Guillon de Montléon (*Mémoires,* 1824): "La secta de los masones adquiría un poder que, lejos de contrariar el de los protestantes, servía para generalizar sus designios, para propagar su crédito. Una multitud de logias dispersas por Lyón y que convergían en una logia central, las cuales eran los modelos y las cunas de los distintos clubes y del club central... prepararon las elecciones y suministraron los candidatos." Las afirmaciones eran un poco apresuradas y a veces un poco ingenuas. Todos aquellos que no se sentían dispuestos a creer bajo palabra a Lefranc y a Guillon sabían o podían saber que las reuniones de los masones no eran "nocturnas" y que existía en Lyón una "multitud" de logias. Pero el presbítero Barruel levantaba contra la masonería una máquina de guerra mucho más terrible. Las *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* constituían una obra metódica y sagaz. Nada se probaba en ella. "He visto", decía simplemente Barruel, "yo sé..." Pero había visto cosas tan precisas, sabía secretos tan maquiavélicos, que la obra, maquinada como un melodrama, con una sabia trama de conspiraciones y de "obras de tinieblas" obtuvo resonancia considerable y se convirtió en algo así como el repertorio de los adversarios de la masonería y de la Revolución.

No me propongo seguir la interminable lista de libelos, diatribas, obras graves o de grave apariencia que desde hace más de ciento veinte años han vuelto a reiniciar la causa, desde dom Deschamps hasta Pouget de Saint-André, pasando por Louis Blanc. Polemistas e historiadores se dividen siempre en dos campos. Los unos (Louis Madelin, Pouget de Saint-André, A. Cochín, G. Martin) creen en la influencia o directa y decisiva, o indirecta, pero no obstante profunda de los masones. Otros (d'Alméras en su *Cagliostro,* Vermale en su *Franc-maçonnerie savoisienne,* Le Forestier en sus *Illuminés de Bavière,* A. Britsch en su *Jeunesse de Philippe-Egalité,* A. Mathiez en un artículo sobre *Chaumette franc-maçon* y sus reseñas, H. Sée en un artículo de la *Grande Revue*) están convencidos de que esa influencia ha sido o nula o insignificante. Pero ni unos ni otros han realizado una gira por los documentos, ya por el temor de viajes demasiado

largos, ya porque no se han acercado al tema sino al pasar o lateralmente. Nuestro estudio tiene justamente como finalidad mediar entre ellos.

Ante todo, es muy cierto que ni la nobleza ha visto en la masonería una empresa democrática ni el clero una amenaza de irreligión. Las pruebas del entusiasmo de la nobleza son incuestionables y muy conocidas. En 1773 es el duque de Chartres, el futuro Philippe-Egalité, quien se convierte en gran maestro. E inmediatamente, se produce una verdadera carrera por seguir su ejemplo. Es probable que Luis XVI haya sido masón. En las logias femeninas de adopción, las más grandes damas rivalizan en ardor masónico con sus maridos o sus amantes. La princesa de Lamballe es gran maestra de la logia madre escocesa de adopción y las dignatarias son Mmes. de Soyecourt, de Tolozan, de Montalembert, de Boyle, de Bouillé, de Broc, de Las Cases, etcétera. Poseemos gran cantidad de listas de logias de provincia. No comprenden a toda la nobleza ni siquiera siempre (como en Villeneuve-de-Berg, en 1766) "la mejor nobleza", pero al menos muchos nobles y, con frecuencia, de los mejores. En Artois hay en las logias 14,2 % de nobles. En Saboya, una parte de la masonería se reúne en "logias blancas"; hay una en Chambéry, de la que Joseph de Maistre es el "gran orador"; hay allí como "hermanos" numerosos gentileshombres que no son más revolucionarios o incrédulos que él. Esa masonería aristocrática, que se ampara a la sombra del trono es, por otra parte, casi oficial. Cuando el duque de Chartres, gran maestro, y la duquesa realizan un viaje de pompa en el sur de Francia, no sólo son recibidos y escoltados por los gobernadores, obispos y cuerpos municipales; los francmasones les ofrecen recepciones y banquetes en Agén, Toulouse, Poitiers, Angulema, Montauban, Montpellier.

También se sabe que los sacerdotes fueron en las logias numerosos y asiduos. Pero podemos determinar con exactitud las pruebas de ello. Según Amiable había, en 1789, 27 sacerdotes que eran venerables de logias (y 38 nobles). No he podido verificar la cifra; pero en todas las listas de dignatarios publicadas por los estudios sobre las logias de provincia los nombres de los eclesiásticos figuran en abundancia. Los regulares son los más numerosos (y Martin tuvo razón en insistir sobre este punto, pues ciertas congregaciones, como la de los oratorianos, han abrigado ideas mucho más audaces que las del clero secular); se fundan logias en el propio interior de los conventos, por ejemplo en 1785, en Clairvaux; pero no faltan los sacerdotes seculares y hasta los parroquiales. En la logia *La tierna Acogida*, de Glenfeuil, en el Oriente de Angers, en 1773, no hay más que sacerdotes. En la logia de Sens, en 1777, 20 eclesiásticos sobre 50 miembros, 5 sacerdotes en la logia de Annonay; 7 eclesiásticos sobre 40 miembros en la *Verdadera Luz* de Poitiers. El presbítero J.-P. Lapauze, muy estimado por su arzobispo, es en 1788 venerable de la logia inglesa de Burdeos; presidirá en 1782 la Logia general. Hay superiores de convento (por ejemplo el de la abadía de Beaupré, en Lorena, del convento de los mínimos de Vitteaux, en Côte-d'Or, del convento de los franciscanos en Troyes) que

son masones. Entre los 25 o 30 sacerdotes de logias de Toulouse hay dos profesores del Colegio real y 2 profesores de teología. Los Archivos de la Bastilla nos han conservado un "cuadro de los diputados reunidos en la Gran Logia nacional de 1773"; en él se observa una cincuentena de nobles y cuatro presbíteros. Los sacerdotes masones disimulan tan poco su afiliación, que se adornan con ella como si fuese un título. El presbítero Brun ha podido señalar numerosas firmas acompañadas del simbólico.

Cuando poseemos el cuadro completo de esas logias, aparecen como asambleas muy distiguidas en las que se congratulan y banquetean los grandes y medianos bonetes de la ciudad, señores, curas, presbíteros, magistrados, negociantes. En Saint-Flour, en 1781, la logia *Sully* comprende a 10 nobles, 2 canónigos de la catedral, 4 funcionarios, 3 abogados, 2 magistrados, 2 cirujanos, 1 negociante; más tarde se recibirán a 3 nobles, 1 burgués, 1 magistrado, 1 funcionario, 2 negociantes, 1 impresor. La logia del *Feliz Encuentro* se funda en Brest en 1745. Hacia 1788 forman parte de ella el intendente general de la marina, el príncipe de Rohan, el alcalde de Brest, dom Courtois, benedictino, Fray Bontout, carmelita, el presbítero La Goublaye, Clément de Ris, etcétera, etcétera. La Biblioteca de Auxerre conserva un registro de las deliberaciones de la logia de la ciudad, de 1783 a 1788. Se encuentran allí "los más honorables burgueses", canónigos, curas, monjes, profesores. "Toda la *élite* intelectual" forma parte de la logia de Saint-Jean-des-Arts en Auch, en 1779, nobles, burgueses, sacerdotes. E. Lesueur ha encontrado la misma *élite* aristocrática y burguesa en las logias del Artois. A partir de 1748 los señores de Montégut establecen la logia de Saint-Gaudens. Desde sus comienzos es posible encontrar allí a "la más distinguida nobleza", 2 jacobinos,* 3 canónigos, 1 cura. Se hace decir una misa a los jacobinos el miércoles de ceniza, otra el día de San Juan. Se distribuyen limosnas. Sobre todo, se da un gran banquete y baile en la misma sala de la residencia episcopal. Es un éxito, y luego un furor. Al extremo de que en 1749, el senescal y, sin duda, la señora senescala no están contentos. Se quejan de que se corrompe a la nobleza; entendamos que se apiña en las fiestas de los masones y abandona las de la senescalía. Las autoridades prohíben, pues, no la masonería, sino sus fiestas y diversiones, que los masones, ingeniosos, reemplazan con representaciones.

Se ve que el senescal no tenía la menor idea de perseguirlos por filosofismo e impiedad. Sólo temía una competencia en las diversiones. No es de ningún modo que fuese víctima de una sociedad solapada, diestra en ocultar audaces designios. Habría que suponer que la mayor parte de los gobernadores, obispos o curas, todos muy bien dispuestos, se equivocaron como él. Los masones, con toda sinceridad de corazón, mantenían casi siempre relaciones excelentes, buenas o corteses con las autoridades eclesiásticas. En Toulouse se retrasa la hora de las sesiones, "para facilitar a nuestros hermanos el ejercicio de la religión". No contentos con hacer celebrar, como casi todas las logias, una misa el día de San Juan, los masones bor-

* *Jacobins*: religiosos dominicos así llamados porque su primer convento estaba en la calle Saint-Jacques. [T.]

deleses establecen, en 1775, una misa escocesa. En 1787 y 1788 la Logia francesa, escocesa, tiene un capellán. Por otra parte, existe en Burdeos una logia *Espíritu Santo* y una logia de los discípulos de San Vicente de Paul. En 1777, la logia de *Las nueve hermanas*, no obstante ser sospechosa, hace cantar una misa y un Te Deum solemnes en los franciscanos, para la convalecencia del duque de Chartres. En 1775 hay en Pau una gran fiesta masónica en celebración de haberse vuelto a llamar al Parlamento.* La logia hace celebrar a las 10, en la iglesia de los franciscanos, una misa solemne precedida por un repique de campanas no menos solemne; la logia concurre al templo colectivamente. Después de lo cual, durante la fiesta propiamente masónica, todo inspira "el amor del Príncipe y de la patria" y el del "Gran Geómetra" y del "Inefable Arquitecto". Franclieu nos cuenta en sus *Mémoires* que recibió (hacia 1750) la visita de un gentilhombre masón que le predicó los méritos de la orden y le demostró que en ella se respetaba al rey y a la religión. Hasta se respetaban prejuicios. Las logias eran con toda seguridad tolerantes y aceptaron muy a menudo a protestantes. Pero, en 1774, el Gran Oriente se negaba a afiliar a los comediantes, que no tenían más culpa que la de estar excomulgados por la Iglesia. Por esa época, sin embargo, la opinión pública estaba contra la Iglesia, en favor de los comediantes. Trece años más tarde, en 1787, la logia *San Juan de Jerusalén*, en Nancy, persistía en los errores del Gran Oriente y seguía decretando la exclusión de los comediantes, alegando, por otra parte, que eran "viles a los propios ojos de los profanos". Son, junto con los magistrados, los masones artesianos quienes abogan por que no se expulse a los jesuitas en 1762. Y la logia *La amistad*, de Boulogne-sur-Mer, excluye, solemnemente a un ateo que se obstina en su ateísmo. Mathiez ha encontrado un discurso de Chaumette como venerable de una logia de Nevers o Moulins, sin fecha, pero anterior a la Revolución. Nada en él, dice, nos hace presentir al futuro apóstol del culto de la Razón. Se trata de un "sermón lleno de unción" atestado de una "metafísica nebulosa y burlesca" y que demuestra una severidad solemne por el materialismo y el ateísmo y un profundo respeto por los libros sagrados.

Respetuosa de la religión, la masonería lo es, con mucho más motivo, de los principios monárquicos y de las autoridades constituidas. Si hacia 1770 y, con mayor razón aún, hacia 1780 era posible mostrar alguna irreverencia hacia las verdades reveladas, hubiera sido más peligroso organizarse para discutir sobre política y para pedir o sugerir reformas. Por otra parte, suponiendo que los enciclopedistas hayan sido los maestros de los masones, no hubieran podido enseñarle otra cosa que lo que pensaban; y de ningún modo pensaban que la salvación de Francia pudiera estar en una revolución republicana. Como ellos y aun mucho más que ellos, los masones son, pues, súbditos obedientes, respetuosos y hasta celosos. Ante todo, lo dicen. La *estrella resplandeciente*, en 1764, declara que "cuidadosa de alejar todo aquello que pueda afectar [a unión], la masonería no ha olvidado nada

* Había sido disuelto y sus magistrados exiliados de París. La opinión pública obligó a Luis XVI a reunirlo nuevamente. [T.]

nuestras conversaciones tienen límites prefijados; está proscripto todo tema de alteración, controversia política..." Y, evidentemente, hacen como dicen. Las logias de Toulouse mantienen buenas relaciones con el poder real. Los masones de Marsella se hacen instalar, en 1765, un Templo tan suntuoso como conmovedor, adornado con pinturas alegóricas. Las alegorías se hallan precisadas por inscripciones que enumeran la enternecedora lista de las virtudes del masón: *Prudentia, fortitudo, venia, patientia, humilitas,* etcétera (son doce). Pero la inscripción central es *Deo, regi, patriae fidelitas.** Encontramos idénticos sentimientos de fidelidad y de prudencia política en todas las logias de las que poseemos una historia detallada, en Lectoure, Annonay, Coutras, en toda la Gascuña, en las logias del Artois, etcétera.

¿Qué se hacía, entonces, en esas logias, puesto que no se conspiraba, puesto que no se meditaba designio alguno, ni político ni siquiera filosófico? Estamos muy bien informados merced a los numerosos estudios de archivos de provincia y de *planches à tracer,* es decir, de órdenes del día y de actas. En primer lugar se concurre a las logias para distraerse. Durante el siglo XVIII las distracciones eran raras o inexistentes en las pequeñas y aun en las grandes ciudades. No existían compañías dramáticas, excepto en las grandes ciudades y a menudo con intermitencia. Tampoco asociaciones ni siquiera sociedades, sino alguna academia, o sociedad de agricultura, o sociedad de lectura, que no recibían a todo el mundo. Las propias sociedades de lectura no se multiplican antes de 1775-1780. La masonería poseía la atracción del misterio. Exhibía todo un ritual singular y melodramático. En ella se era depositario de secretos tanto más patéticos cuanto nadie alcanzaba a comprender nada de ellos. Se quiso, pues, estar en el secreto. "Todo el mundo participa o desea participar..." nos dice, en 1737, el comisario Dubuisson. Y nos explica que se corre al encuentro del misterio, de misterios inquietantes, pues "todos creen que la orden de los Freemasons** es originaria de Sodoma". Hasta el fin esos misterios ocuparán un lugar considerable en la actividad de los masones. Se producirán interminables discordias, cismas, a propósito de los decorados, los gustos y las fórmulas. Mas todo ese ritual es casi público. Dos o tres docenas de opúsculos y obras ofrecen de él minuciosos cuadros, con figuras, a la curiosidad de los profanos, que nada comprenden de todo eso. Tampoco los masones, por lo demás. Todo el aparato masónico, vocabulario, vestimenta, ceremonias no constituye ya más que una pintoresca mascarada. Al inaugurarse el Templo de Auxerre se entabla una disputa, para saber si el grito de alegría debe ser *Houzé,* según el rito escocés de la logia, o *Vivat* grito de las otras logias. Consultado el Gran Oriente, declara que tan sólo *Vivat* es ortodoxo. Pero se trata de una ortodoxia que no atormenta en absoluto a la mayor parte de los masones. Cuando se aproxima la Revolución, la opinión pública está de acuerdo con el buen secretario Ph. Lamare, que

* "Fidelidad a Dios, al rey y a la patria." [T.]

** Nombre de una sociedad inglesa muy antigua que pasa por ser antecesora de la masonería. [T.]

se ocupa en leer un folleto: *L'ordre des Frances-maçons trahi et le secret des Mopses* * *révélé*. Ese secreto ya no encerraba más que "pretendidos misterios".

Pero las sesiones masónicas ofrecen diversiones más serias y sabrosas. En ellas se gusta el placer de agradables reuniones en las que se conversa, se chancea o se disfruta de una buena mesa. Muy frecuentemente las logias masónicas constituyen meros círculos. Durante el siglo XVIII, dice con razón E. Lesueur, un hombre distinguido frecuenta su logia del mismo modo como, hoy día, concurre a su círculo. Y de Brosses escribe en 1744; "¿Qué queréis que os diga de la comedia, de la música y de los masones? Todo eso se aúna en una sola cosa. Los masones hacen música raramente y con negligencia. Representan la comedia en su propia casa." Fonvielle se inicia como masón en Carcassonne, en 1785; en la logia hay profesores de colegio. Nadie se ocupa jamás de política. Se trata de una especie de "Liceo" donde se leen sobre todo odas y epístolas masónicas. Gauthier (de Brécy) es un celoso masón, y hasta un "gran visitador". Va a pasear, para su recreo, a la feria de Beaucaire con el señor de La Borde. Los placeres de la feria se vuelven un poco insípidos. Imaginan uno más excitante. Se decide instalar y abrir una logia. Muchos curiosos de la feria desean que se los reciba en ella como aprendices; se recibe destacadamente al señor de Lucy de Villemorien. Y luego, como no puede existir verdadero placer sin la presencia de las damas, se abre una logia de mujeres, una "logia de adopción"; se recibe en ella a Mlle. Renouard y a dos damas. Fue, dice Gauthier, un "agradable pasatiempo de sociedad". Y concluye: "Durante los veinte años que he frecuentado las logias de los masones, jamás he oído una palabra de oposición, ni siquiera de frialdad, acerca de los derechos e intereses del rey... En todas las logias no se dejaba jamás pasar ninguna ocasión de hacer el elogio del rey." Es exactamente la opinión de L.-S. Mercier en 1783. Del mismo modo, L.-V. Arnault nos ha relatado sus recuerdos de masonería de Versalles. Allí se forman logias "para distraerse", y la logia en el Oriente de la corte no se ocupa más que de filantropía y de sesiones académicas. La logia de Coutras, mediante la pluma de Villefont, párroco de Coutras y Richon, prior de Saint-Martin, llega incluso a divulgar un prospecto para fundar un círculo donde se admitirá a quienes no son masones. Los propios estudiantes abren logias del mismo modo como en la actualidad forman círculos o asociaciones. Conservamos los registros de la logia de estudiantes de Montpellier en 1783. "Cada miembro", dice el reglamento, "prestará su obligación [*sic*] y dará su palabra de honor, el día de su instalación o admisión, de no hablar nunca, directa o indirectamente, contra el Estado, las leyes, las religiones [*sic*] [1] y las buenas costumbres... Que un masón no se entregue jamás, en el taller o *en cualquier otra parte* [la bastardilla es nuestra] a disputas sobre las religiones o sobre la política." En la logia sólo se ejercitará en la práctica de la paz, la amistad, la unión, la ayuda mutua, lejos de los juegos de azar y de las "mujeres de malas costumbres". Se descansará

* Variedad de murciélago originaria de las Indias holandesas. [T.]

de una virtud un poco melancólica por medio de banquetes. Los banquetes han desempeñado un papel considerable en la vida masónica del siglo XVIII. En ellos se gozaba del placer harto profano de bien comer y de beber otro tanto; pero se conservaba la ilusión de espiritualizar esos placeres groseros al comulgar con las tradiciones masónicas. Al hacer la historia del ceremonial de las logias del Artois, nos dice E. Lesueur: "Cuando se desea beber, se dice: 'Dad pólvora.' Cada uno se pone de pie y el venerable grita: '¡Cargad!' Se coloca entonces pólvora en los cañones; el jefe ordena: '¡Llevad la mano a vuestras armas!' y se bebe llevando el vaso a la boca en tres tiempos: sobre la tetilla izquierda, después sobre la derecha, y finalmente hacia adelante, repitiendo tres veces: *¡Vivat!*" El *Mercure de France* publica, en 1774, un *Hymne pour une fête maçonne célebrée à Clermont-Ferrand par la loge de Saint-Michel de la paix*:

De l'odieuse imposture
Bravons l'impuissante voix;
Elèves de la Nature,
Buvons-y par trois fois trois;
Offrons un semblable hommage
Aux Ris, aux Jeux, aux Plaisirs.
Et dans leur fuite volage
*Hâtons-nous de les saisir.**

Además, se evitan los remordimientos causados por esos placeres egoístas mediante colectas y ofrendas "reservadas a actos de beneficencia". Hasta existen logias donde se sienten escrúpulos de gozar en secreto de esos bienes apacibles. En la logia de Annonay, donde sus miembros no se entregan a ningún otro esfuerzo intelectual que no sean vagas fraseologías masónicas, se convida a los habitantes del lugar que son de agradable compañía a las fiestas y banquetes. Existe, finalmente, una literatura masónica distinta de la de los rituales, discusiones de los rituales y circulares administrativas. "Nada grave", se decía bajo el antiguo régimen, "puede alarmar a las autoridades. En Francia, ¡todo acaba en canciones!" Esto es en cierta medida la historia de la masonería. En ella se canta con cualquier motivo y hasta se ha llegado a publicar una *Lire maçonne* (1784 y 1787) con canciones anotadas musicalmente. Al extremo de que se ve uno tentado a concluir, como el *Avis sincère*, que los masones no son sino "gente alegre".

Con todo, sería en cierto modo ridículo exhibir tantas alegorías, divisas, compases, espadas y fórmulas cabalísticas, para limitarse a hacer sonar la lira masona y enriquecer a algún hostelero. La masonería, desde sus orígenes, abrigaba más elevados propósitos. Los había oscuros o inciertos, de los que, muy pronto, nadie entendió nada más y que sólo se conservaron en el residuo de ritos maquinales y de vocablos abstrusos. Otros eran claros,

* "De la odiosa impostura / Desafiemos la impotente voz; / Alumnos de Natura, / Bebamos en ella tres veces tres; / Ofrezcamos idéntico homenaje / A las Risas, los Juegos, los Placeres [divinidades paganas]. / Y en su huida inconstante / Tomémoslos prontamente."

y a ellos se atuvieron sus miembros. La masonería abrigaba una escuela de moral y de virtud. Desde el discurso del duque de Antin en 1740 (que, según Lesueur, pertenecería en realidad a Ramsay), hasta las homilías de Chaumette y de sus cofrades en vísperas de la Revolución, no hay discurso o circular en que no se insista sobre los deberes del masón, siempre fiel a la moral más noble y prudente. El sermón se halla ya en solemne prosa: "¿Qué venimos a hacer a la Logia?" proclama el discurso del venerable de la logia *La sinceridad* en Besanzón, en 1777. "¡Erigir templos a la virtud y cavar mazmorras para los vicios!" O ya se rima el sermón en versos amables. El *Journal de Lyon* publica, en 1787, unas *Stances adressées aux francs-maçons*:

Temple de la maçonnerie,
séjour du calme et de la paix,
Asile où n'entrèrent jamais
la haine et sa noire furie
.....
Pour son roi, le verre à la main,
Il fait des voeux ardents, sincères
.....
Il hait la fatale industrie
Qui sert un guerrier destructeur;
Mais, s'il faut venger sa patrie,
*bientôt il vole au cham d'honneur.**

Con todo, tales virtudes, si bien siguen siendo, monárquicas y patrióticas, no son ya absolutamente semejantes a las que enseñaban un Bossuet o aun un La Bruyère. A partir de 1750, más o menos, el siglo XVIII creó una nueva virtud o adaptó una virtud antigua a una nueva moda; de la antigua caridad realizada por el amor de Dios ha hecho la beneficencia y la "humanidad". Todas las logias practican con ardor esa humanidad o, al menos, hacen gran ostentación de ella. "Extendamos una mano generosa a la humanidad que sufre", dice una circular del Gran Oriente del 24 de abril de 1776 (*Archives de la Bastille*), "volemos al encuentro de los infortunados, no permitamos que se gima a vuestro lado; he ahí el verdadero esplendor que los masones deben ambicionar... Puesto que es preciso ser conocidos, seámoslo como los masones deben serlo, por multiplicados actos de beneficencia". En ninguna parte he visto que tales actos hayan sido verdaderamente multiplicados ni que hayan costado muchos esfuerzos ni dinero. Sus miembros no se muestran ni más ni menos abnegados que los de nuestras modernas sociedades de beneficencia. Pero, sin embargo, no siempre todo se limitaba a sermones. Las logias de París casan a muchachas

* "Templo de la masonería, / mansión de calma y de paz, / Asilo donde no entraron jamás / el odio y su negra furia / ..... / Por su rey, vaso en mano, / Hace ardientes y sinceros votos / ..... / Odia a la fatal industria / Que sirve a un guerrero destructor; / Mas, si su patria hay que vengar, / muy pronto volará al campo del honor."

de mala vida, ponen en libertad a presos por deudas, conceden becas en los colegios. En 1774, fray Leroy puede anunciar a la asamblea general de la festividad del San Juan invernal que todos los prisioneros detenidos por no haber pagado los meses de nodriza de sus hijos habían sido puestos en libertad. Un poco por todas partes en las logias de provincia se imita a las logias de París. Contribuciones, colectas que sirven para razonables beneficencias; se casan muchachas de mala vida, se coloca a jóvenes como aprendices, se pagan deudas. En Guéret, la logia *Los prejuicios vencidos* resume esas obras de beneficencia comprobando que "los corazones sensibles, a los que afecta particularmente la sensible humanidad, experimentan una tan dulce satisfacción al llevar la felicidad a alguna gente".

En pocas palabras, el programa de las ocupaciones de las logias se resume con bastante fidelidad en el de las sesiones masónicas de Troyes. Se dedican los trabajos *A la gloire du grand architecte de l'Univers.** Luego, examen de la correspondencia. Comunicaciones. Recepción de los hermanos extranjeros. Admisión, si es el caso, de nuevos masones. Beneficencias (que son numerosas; socorro a las viudas, a las víctimas de los incendios, etcétera...). Colecta para los pobres. Banquete. Durante la festividad del San Juan estival y del San Juan invernal, misa solemne, banquete, cantos. Servicios fúnebres por los muertos de los dignatarios.

Sin lugar a dudas hubo logias cuya historia fue menos apacible y que representaron otra cosa que un prudente comité de burgueses e hidalgüelos en busca de prestigio y distracciones. El misticismo de la masonería fue, en su ocasión, tomado muy en serio. O, más bien (pues ese misticismo se había ido gastando), se lo reemplazó con místicas que no resultaban mucho más claras, pero que tenían el poder de agitar las imaginaciones. Ya se trató de una suerte de mística católica, como en las logias blancas de Saboya; ya del espíritu de los *Iluminados* de Baviera que, sin penetrar profundamente, influyó sin embargo sobre algunos grupos de masones que intentaron renovar las viejas fórmulas y hacer de la masonería una especie de religión entusiasta y activa. Nada prueba que Cagliostro haya sido tomado en serio por los masones y que haya tenido sobre ellos una verdadera influencia. Pero Martinez de Pasqually llega a París en 1768 y muy pronto ejerce su acción sobre ciertas logias (especialmente en Lyón). Hacia 1773 se importa de Alemania un nuevo rito, la estricta observancia templaria. Para luchar contra la competencia de esa observancia, masones de la logia *Los Amigos reunidos* organizan el grupo de los "filaletes", cuya finalidad consiste, claramente, en el estudio místico y el ocultismo. Un iluminado, dom Pernety, después de haber conquistado almas crédulas en Alemania, se instala en Aviñón en 1784 y allí funda una especie de secta que adora a la Santa Palabra, busca la piedra filosofal, etcétera, etcétera. Hacia 1789 la secta es muy próspera y se halla estrechamente vinculada con las logias. La teosofía de Swedenborg se insinúa de igual modo en la masonería. Hay por lo menos dos logias swedenborgianas en París, en 1787; hay varias en Toulouse. Hay dos logias martinistas, inspiradas por Saint-

* "A la gloria del gran arquitecto del Universo."

Martin,* logias mesmerianas o armonistas. Incluso se llegó a intentar la coordinación de todos los ocultismos, intento realizado por los "filaletes", aunque sin éxito, durante las asambleas generales masónicas de 1785 y 1787.

La historia de esas corrientes místicas, a menudo muy sinceras, resulta bastante difícil de desenmarañar, pues todas sus doctrinas son prodigiosamente confusas, y sus efusiones lo son aun mucho más. Pero importa poco, al menos para nuestro asunto. Ese misticismo no es ni revolucionario ni siquiera "filosófico". No es ni una creación ni una verdadera importación de Pasqually, Saint-Martin, Pernety, Swedenborg. No se trata sino de ramificaciones y florescencias más abundosas de la antigua credulidad supersticiosa que había creado a las brujas, una deformación de esas corrientes místicas que con tanto vigor habían corrido a través del catolicismo durante el siglo XVII y que tienden a desaparecer en el XVIII. Constantin Bila nos ha escrito esa historia de la magia en el siglo XVIII (*La croyance à la magie au XVIII^e siècle, en France*). Es abundante y pintoresca y aún sería posible completarla. El Monsieur d'Astarac de *La Rôtisserie de la Reine Pédauque** no es, ni siquiera hacia 1750, un maníaco excepcional. No está más loco que la mayoría de sus contemporáneos. Dupont de Nemours nos cuenta que, a los trece años y medio, se ganó el afecto de una Mme. d'Urfé, quien se creía en relaciones con las sílfides, ondinas y salamandras. El joven Dupont fue juzgado digno de la iniciación; se hizo un conjuro, durante cuyo transcurso creyó ver a Uriel en un vaso de agua. Luego no vio absolutamente nada, lo que llevó a que Mme. d'Urfé renegara de él. Todas las místicas masónicas o que abrigan a la masonería no representan, pues, más que síntomas de un malestar moral o, si se quiere, de una tendencia general durante el siglo XVIII y que nada tiene que ver con la Revolución.

Creo que tales conclusiones negativas son válidas para el conjunto de la masonería francesa durante el siglo XVIII. La mayor parte de los masones no son ni revolucionarios ni siquiera reformadores y filósofos ni aun descontentos. Sin embargo, resultaría absurdo hacer de las logias asociaciones análogas ya a las academias, sociedades literarias y sociedades agrícolas, ya a las agrupaciones martinistas o mesmerianas. Sin que la mayor parte de los masones se diese claramente cuenta, sin que sus ideas fuesen bien diferentes de las de aquellos que no eran masones, se hallaban vagamente preparados para comprender mejor algunas de las ideas que serán el sostén de la Revolución, o al menos a no asombrarse mucho por ellas. En su inmensa mayoría no eran revolucionarios de alma, pero sí lo eran oscuramente de palabra y se acostumbraban a fórmulas sobre las que la Revolución iba a colocar realidades. Esa historia del subconsciente del masonismo es lo que me queda por determinar.

* Luis Claudio de Saint-Martin, llamado *el Filósofo desconocido*, filósofo francés perteneciente a la secta de los "iluminados" (1743-1803). Se consagró a la teosofía y a los misterios del "iluminismo". [T.]

* Novela de Anatole France. [T.]

Desde el siglo XVIII se dice que la masonería era "filósofa", que estaba inspirada y aun conducida por la filosofía enciclopédica. Desde 1740, el duque de Antin (o el caballero de Ramsay) invitaba a los hermanos masones a colaborar "en una vasta obra, para la que ninguna academia puede bastar... Merced a ella se reunirán las luces de todas las naciones en una sola obra, que será como una biblioteca universal de todo cuanto hay de hermoso, de grande, de luminoso, de sólido y de útil en todas las ciencias y en todas las artes nobles..." Es, indudablemente, el programa de la *Enciclopedia*. Pero ese documento sigue siendo único, al menos hasta aquí. Nada prueba que la masonería haya tomado una parte efectiva en la publicación del famoso diccionario. Sobre los 159 colaboradores de Diderot, E. Lesueur no ha encontrado más que una decena de masones. Podrá probarse, quizá, que algunos notorios filósofos, y en particular Diderot, han experimentado más de lo que se ha dicho, el influjo de conversaciones masónicas. Dudo que se pueda probar que, a su vez, hayan ocupado un lugar importante en las lecturas y curiosidades de la mayor parte de los masones franceses. Hubo ciertamente masones que tuvieron intenciones y aun una cultura muy filosófica. "He creído de mi obligación recordaros", dice el masón Béquillet (*Discours sur l'origine, les progrès et les Révolutions de la F.-M.*, 1784), "la alianza que en todo tiempo ha existido entre la filosofía y la masonería y convenceros de que la una proviene de la otra... ¿Qué otra cosa es un F ∴ M ∴, si no un filósofo práctico que, bajo emblemas religiosos adoptados en todos los tiempos por la sabiduría y aun por la alta filosofía (me atrevo a decirlo en una asamblea de filósofos), construye, sobre planos diseñados por la naturaleza y la razón, el edificio moral de sus conocimientos?" Y Béquillet defiende a la masonería contra la acusación de no ocuparse más que de signos y de palabras, muestra que es filósofa y propone contribuir a la erección de un monumento en honor de Descartes, fundador de la filosofía en Europa.

Es sin duda evidente que Béquillet no ha sido el único masón apasionado por la filosofía razonante y no mística. Diderot, Helvétius eran masones. Voltaire parece haberlo sido desde muy temprano. En todo caso, una de las ceremonias solemnes que señalaron su regreso a París, en 1778, fue su recepción como miembro de la logia de *las Nueve Hermanas*. Espectáculo pomposo y "conmovedor". Entra apoyándose en Franklin y en Court de Gébelin. Además de los masones de la logia, habían sido admitidos más de 250 visitantes. Se le ciñe el delantal de Helvétius. El poeta Roucher, también él filósofo y masón, entona un "canto de triunfo" en su honor. Voltaire volvía a reunirse, en esa logia de *las Nueve Hermanas*, con La Lande, el novelista filósofo La Dixmerie, etcétera. Podríamos prolongar esta lista de los filósofos masones. Encontraríamos algunas fórmulas claramente filosóficas en algunas logias de provincia. La logia de Guéret (es cierto que en 1787) se intitula *Los Prejuicios vencidos*. Hasta sería posible discernir a veces algo distinto a las fórmulas, es decir, cierta doctrina razonada: *"Las viciosas inclinaciones de la naturaleza"*, dice un discurso de 1764, "esa frase resulta insoportable, los buenos filósofos no pueden protegerla... Todo hombre nace para el bien, suponer lo contrario entraña acreditar una

blasfemia". La logia *El Candor*, de París, propone como tema de premio a todos los masones: "¿Cuál es la manera más económica, más sana y más útil a la sociedad de educar a los niños expósitos, desde su nacimiento hasta la edad de siete años?" En Toulouse se funda (sólo en 1787) una logia que adopta el nombre de *La Enciclopédica* y que trata de seguir el espíritu enciclopédico de otra manera que no sea por su título. En ella se crean comités de agricultura, de filantropía, de civismo, de ciencias, de filosofía, etcétera. Se realizan experiencias e invenciones.

Pero esos documentos están muy dispersos y prueban que, si bien la filosofía de los filósofos ha penetrado en algunas logias elegidas, en algunos masones ya filósofos antes de ser masones, no ha conmovido el pensamiento de la mayor parte de los hermanos. Sobre todo, no es posible creer que esa filosofía encontrara en el medio ambiente masónico un terreno particularmente favorable a su desarrollo. Los estatutos de la sociedad de los "filaletes" de Lila, en 1783, exigen que los postulantes sean masones; pero la condición se suprime en 1787.

Al hacer la historia intelectual de las academias y sociedades literarias durante la segunda mitad del siglo XVIII hemos visto que, sin ser más revolucionarias ni reformadoras que los masones, han sido, en su conjunto, mucho más filósofas, que en ellas se ha intentado pensar mucho más intensamente y con mayor audacia. Esa curiosidad intelectual, racional y crítica constituye un fenómeno general en toda la Francia del siglo XVIII, y los masones no son en modo alguno los que lo han experimentado de manera más intensa. El nuevo espíritu de la masonería está en otra parte.

No está en el espíritu de igualdad, sino en un cierto espíritu de igualdad. Había constituido uno de los grandes principios sobre los que, en sus orígenes, se fundara la masonería. Esa masonería era más o menos internacional y "fraterna". El duque de Antin, gran maestro, celebra, a partir de 1740, esa unión de todos los masones: "El mundo entero no es más que una gran república... El interés de confraternidad se convierte en el del género humano." Ese tema se vuelve a tomar incansablemente en los discursos de las logias y los opúsculos escritos por los masones a través de todo el siglo XVIII. El venerable de la logia de *San Juan del Secreto*, de Montpellier, afirma, en 1751, que la cuna es efecto del azar, que no existe entre los masones otra distinción "que no sea la que tratamos de merecer por la superioridad de nuestros talentos o por la eminencia de nuestras virtudes". Idéntica demostración en un discurso de 1777 en *La Perfecta Igualdad* de Besanzón. Los certificados de masón otorgados por la logia de Coutras, en 1788, terminan en una fórmula: "En la dulce confianza de que esparcirán en todas las ciudades que recorran el espíritu de libertad, de concordia y de amistad fraterna que constituye la esencia de nuestra orden." Uno de los discursos de la logia de Bergerac es un himno a la Igualdad: "Igualdad, hija del cielo, don precioso de la naturaleza." Por mucho tiempo la organización real de las logias había estado en contradicción con tan dulce confianza; las logias habían terminado por ser gobernadas más o menos despóticamente por su gran maestro. Las querellas y discordias que agitan a la masonería de 1761 a 1774 entrañan una lucha entre el espíritu de autoridad

y el espíritu de colaboración igualitaria. Es, sin duda, la igualdad la que triunfa. Amiable ha insistido sobre el hecho de que la organización se vuelve "republicana", fundada sobre la elección por todas las logias de representantes que hacen los reglamentos. "Nadie obedece más que a la ley que se ha impuesto a sí mismo." La igualdad y la libertad, nos dice, aparecen invocadas insistentemente en la primera circular del Gran Oriente en 1775, en las circulares de 1776, 1777, etcétera. Ha encontrado las mismas invocaciones en una circular de la Gran Logia nacional de Francia a todas las logias del reino, en 1773 (Archivos de la Bastilla). La asamblea de todos los diputados "se ha propuesto principalmente establecer la igualdad, llamando a las provincias a ejercer su derecho de concurso a la administración".

Así pues, la igualdad jurídica, electoral de todos los masones de Francia, fuesen grandes señores o negociantes. Pero se trataba ahí de una igualdad momentánea, semejante a la que hace del indigente el igual del multimillonario el día de una elección. ¿En qué medida esa igualdad penetró profundamente en los espíritus y se manifestó en la vida cotidiana? ¿En qué medida el duque de Chartres pudo ser convencido de que no existía entre él y el abacero masón de Saint-Flour otra diferencia que no fuera la social convencional, debida al azar o a la simple necesidad práctica de tener dirigentes y dirigidos? Creo que esa medida ha sido extremadamente débil, si dejamos de lado a los "hermanos sirvientes" que existen en casi todas las logias, que son empleados a sueldo, que son conserjes, carpinteros, cerrajeros y a quienes se considera como a asalariados antes que como a hermanos. En cierto número de esas logias penetran sin duda la burguesía media y los comerciantes. En la logia *San Juan de Jerusalén*, en Nancy, hay un pastelero, un vidriero, un carpintero, un plomero, etcétera. En la logia de *Saint-Jean-des-Arts*, en Auch, un tapicero, un empresario, un profesor de arquitectura son venerables. La logia de *San Juan*, en Caen, en 1785, posee dieciséis miembros, entre los cuales se cuenta un cajero, un oficinista, un secretario, cuatro negociantes, etcétera. En la logia *La Paz*, en Montélimar, no encontramos más que masones de la clase media, no hay ni nobles ni artesanos; en Lyón, la logia del *Perfecto Silencio* está compuesta (cierto que en una memoria de 1791) de pequeños burgueses. Según parece, las logias realmente plebeyas que trataron de organizarse (G. Martin ha citado dos o tres en su estudio sobre *Les associations ouvrières au XVIII^e siècle*) experimentaron muchas dificultades para hacerse reconocer y subsistir. Sin duda se funda en Saint-Flour, en 1787, al lado de la logia aristocrática, creada en 1781, una logia popular. Pero en realidad es una logia mediano y pequeño burgués, y estamos en 1787. La misma observación cabe para la logia *La Enciclopédica* de Toulouse, donde los artesanos, carpinteros, albañiles, torneros eran mayoría, dice Gros. Pero se trata de ricos maestros de esas corporaciones y la logia sólo data de 1787. De igual modo, tan sólo en 1787 se fundó una logia de sargentos de guardias franceses.

En efecto, el espíritu de igualdad de los masones se mostró muy respetuoso de ciertas desigualdades, y entendieron la fraternidad tal como la ley contemporánea la entendía, es decir, con imperiosos derechos de mayo-

razgo. Se consiente en que los hombres sean hermanos, pero solamente cuando tienen el mismo sastre. En Montélimar, el venerable de la logia *La Paz*, en 1787, se queja de que la región se halle "infestada de masones indignos de ese nombre por la bajeza de su estado civil". Esos masones indignos comprenden en realidad un industrial, un negociante, cuatro "artistas", un abogado, un eclesiástico, un posadero, un burgués. Intentan hacerse reconocer, pero se rechaza su solicitud debido a "la improporción e irregularidades de los miembros". En Poitiers existe una logia aristocrática, *La Verdadera Luz*, donde se paga 48 libras de ingreso. Se funda una logia irregular, *La Perfecta Unión*. Hay quejas de *La Verdadera Luz* que acusa a *La Perfecta Unión* de reclutar a sus miembros "en las clases más abyectas". El Gran Oriente la reconoció, sin embargo, pero porque, en realidad, sus miembros pertenecían a la media y pequeña burguesía. Sólo en 1787 se funda, en Poitiers, una logia verdaderamente popular, *Los Amigos reunidos*. En Nancy, la logia *La Virtud* ve rechazadas sus constituciones porque los miembros pertenecen a una burguesía demasiado pequeña (sombrerero, peluquero, hostelero, tapicero, panadero, etcétera). En Arras se producen luchas sordas y pertinaces entre la logia *La Amistad*, de extracción aristocrática, y la logia *La Constancia*, formada por pequeños burgueses. Es *La Constancia* la que pierde y la que se ve perseguida y desertada. En Annonay, en 1777, hay dos logias donde se reúnen los gentileshombres, dos o tres manufactureros, casi todos los magistrados, cinco eclesiásticos. Un día, el gobierno suprime las veedurías y comunidades de obreros. Estos no poseen ya asociaciones. Ingresemos, dicen, en la fraterna masonería. Pero las dos logias y la de Tournon protestan ante el Gran Oriente con aterrado vigor. El Gran Oriente rechaza las demandas de los obreros en 1777 y 1779. Por otra parte, si se desea conocer el espíritu de los dirigentes de la masonería, basta con leer los trece discursos, pronunciados de 1764 a 1766, reunidos en el tomo II de *L'Etoile flamboyante*. "Cualquier otro en mi lugar, hermano, cometería quizás una imprudencia al insistir tan enérgicamente en esa igualdad que nos honra y nos distingue... No temáis jamás que fuera del círculo de las logias, un masón cualquiera trate de valerse de ellas"; esto para la recepción de un "hombre de cuna". Y he aquí para la recepción de un "hombre común": "Aceptamos la igualdad sin dificultades y sin pesar, pero sin envilecernos: sentíos halagado por ello, hermano, pero sin concebir orgullo alguno; cuantos más sean los hombres superiores que olviden las distancias, más conviene que lo recordéis... N. B. Sin humillar al candidato, no está fuera de lugar hacerle sentir que la familiaridad engendra el desprecio."

En una palabra, suprimimos las distancias; pero cuando el hombre superior da un paso adelante hacia él, que el inferior dé un paso hacia atrás. Convengamos, sin embargo, en que las nociones de hombre superior y de hombre inferior se han modificado bastante profundamente. La cuna ya no lo es todo hacia 1770 y, sobre todo, hacia 1789. Ya no basta con "haberse dado la molestia de nacer", si en su cuna no se ha encontrado más que un título, sin dinero y sin ingenio. En la sociedad del siglo XVIII ya no se ignora que se han llevado a cabo muchos acercamientos entre la gente

con título de nobleza, los burgueses ricos y la gente de letras; acercamientos todavía poco notables en muchos rincones de provincia, donde los hidalgüelos arruinados llegan a veces a confundirse con los aldeanos. Hidalgüelos, magistrados, funcionarios, profesiones liberales se encuentran en las logias del mismo modo como se encuentran en la vida cotidiana. E. Lesueur, por lo que toca al Artois, ha traído de esto pruebas abundantes y concretas. Si la igualdad masónica prepara una revolución, ella consistirá solamente en la que se acusa de no haber suprimido los privilegios aristocráticos sino para reemplazarlos por los privilegios burgueses.

Lo mismo diré del espíritu de tolerancia religiosa de las logias. Hemos visto que la logia de estudiantes de Montpellier admitía a los estudiantes protestantes. Las logias de Burdeos acogían abiertamente a los protestantes aproximadamente desde 1740. En 1740 esas logias se encontraban un tanto adelantadas a su tiempo, aun cuando esa idea de tolerancia haya realizado en Burdeos progresos más rápidos. Pero ya hemos señalado que a partir de 1760 esa idea de tolerancia religiosa sale del límite de las disputas de los filósofos para ganar la totalidad de la opinión pública y que en 1789 casi todos los franceses piden para los protestantes libertad de culto y derechos cívicos. El tolerantismo masónico es reflejo no del tolerantismo filosófico, sino del tolerantismo general de la opinión pública.

Busco en vano en todo esto una voluntad o aun una tendencia revolucionaria, —incluso una voluntad o tendencia decididamente reformadora—, o aun una voluntad o tendencia claramente filosófica; entiendo con ello más filosófica de lo que lo eran las discusiones y disertaciones de las Academias o Sociedades literarias. He encontrado tan sólo un documento verdaderamente revolucionario, pero que data de 1788. Existe una logia en Joyeuse. En su expediente encontramos las siguientes preguntas: "¿Qué pensáis de los asuntos del tiempo que perturban el reino? Si el Rey vuestro señor os ordenara tomar las armas contra vuestra provincia o cualquiera otra de Francia, ¿qué haríais? ¿Qué pensáis de los señores de Brienne, de Lamoignon y, como necesaria consecuencia del que y la que los autorizan? ¿Cuál es vuestra manera de pensar sin variación y sin equívocos? Se ruega al señor comandante poner su respuesta al pie." Y el señor comandante escribe sin ambages: "Respuesta a la primera pregunta. Es una calamidad a la que toda la masonería en general debiera poner remedio. Segunda pregunta. Presentaría mi renuncia. Tercera pregunta. Que esos señores fueran colgados. Y que el que y la que los autorizan, la una fuera a los niños expósitos y el otro buscara mejor consejo." Ciertamente las respuestas del señor comandante prueban algo muy distinto a la tierna fraternidad y la dulce confianza masónicas. Y sus juicios anuncian con gran precisión aquellos que enviarán al cadalso "al que y a la que los autorizan". Pero el testimonio es único. Prueba que en 1788 existían espíritus muy mal dispuestos contra la corte y aun contra la reina. Pero no lo eran a causa de la masonería, no lo eran en mayor grado que los pasquines insultantes que la policía debía arrancar a cada momento y, desde esa fecha, tanto en París como en provincia. Hubo un masón dispuesto a la Revolución en 1788, y sin duda muchos más; como seguramente los hubo que eran ladro-

nes o quebrados, sin que por ello la masonería se viese animada por el espíritu de robo o de bancarrota.

No he querido presentar más que documentos auténticos y publicados, aquellos de cuya referencia al menos podemos disponer. Por eso mi conclusión se opone vehementemente a una importante conclusión de G. Martin. Este tiene razón en insistir sobre la organización centralizada de la masonería, sobre esas relaciones permanentes que unen el Gran Oriente a las logias principales y éstas a especies de filiales. (*La Perfecta Unión*, de Rennes, mantiene vinculación con 42 logias y 4 logias militares.) Poderoso medio de difusión de ideas, de gobierno de la opinión, en una época en que no existía en Francia nada semejante. Y me inclino a creer, menos que A. Cochin, pero un poco como él y como Martin, que algunos masones, al acercarse la Revolución y en sus comienzos, debieron pensar en utilizar ese medio, se sirvieron de él y sacaron partido de una manera más o menos efectiva. Pero de la certeza de esa organización, Martin pasa a hipótesis que, por seductoras que sean, no constituyen más que hipótesis. Doble movimiento, dice en suma, centrípeto y centrífugo. Las logias no son Academias entregadas al culto de la literatura abstracta. Reúnen a hombres habituados a los negocios. En ellas se discuten los problemas del día. "Todas las novedades sociales o políticas parecen haber atraído la atención de las logias y haber sido motivo de informes..." Todos esos informes, de grado en grado, llegan al Gran Oriente, que los examina, los filtra, extrae de ellos lo mejor y lo utiliza para redactar una circular definitiva que va descendiendo hasta las logias para llevar una unidad de doctrina. Según esa manera de pensar, la masonería habría sido un verdadero "medio de estudios" filosóficos, sociales y políticos. Desgraciadamente busco en vano, en el estudio de Martin, los documentos que puedan hacer de ese medio de estudios organizados otra cosa que una ilusión. De los documentos citados, uno es posterior a 1789 y, en consecuencia, fuera de cuestión para nuestro tema. El otro muestra que en 1788 la *Enciclopédica* de Toulouse discute el problema de la doble representación; pero he dicho que el año 1788 debía estar igualmente fuera de la cuestión, y si en la *Enciclopédica* habla de ese problema, lo hace como todo el mundo en Francia en esa fecha. Queda el hecho de que, de 1780 a 1785, la misma *Enciclopédica* discurre sobre la justicia igual para las diversas religiones. Problema igualmente trivial, pero discutido en todas partes, puesto que es en 1787 cuando, después de largas polémicas, se publica por fin el Edicto de tolerancia. Aun si tenemos en cuenta esos dos hechos, ellos prueban que una logia en Francia puso en discusión dos cuestiones de actualidad, de las que todo el mundo se ocupaba. Y esa prueba resulta totalmente insuficiente para justificar las generalizaciones de Martin.

Idéntica observación cabe para las circulares del Gran Oriente. Son muchas y poseemos una cierta cantidad de ellas. No he visto ni una sola que contuviera otra cosa que no fueran vagos sermones y que no trataran sino de cuestiones y problemas de orden estrictamente masónico.

Idéntica observación, finalmente, para el estudio que hace Martin de la propaganda, realizada por los masones fuera de las logias, de las ideas

filosóficas y sociales. Los pocos documentos citados son afirmaciones sin pruebas de Sallier y Bouillé, algunos folletos extraídos de la masa de los que aparecieron en 1788 y 1789, una publicación de un club de Rennes, de 1788, un opúsculo de Volney que data de 1793 y que, por otra parte, es filosófico y no masónico. Ningún texto preciso, ningún documento de archivo indican que antes de 1788, antes de la fecha en que todo el mundo habla y aun escribe de política, las logias hayan pensado ni sistemáticamente ni siquiera por iniciativas locales en una propaganda de ideas filosóficas y sociales. Ningún documento nos muestra, como lo supone Martin, a los hidalgüelos y a los "honorables hombres" difundiendo ideas de masonismo liberal en los medios populares, a curas masones enseñando a sus cofrades más tímidos esa filosofía social en las reuniones y ágapes en casa del cura decano, a curas ecónomos rurales proponiendo como planes de reformas sociales el de obras de origen masón. Kerbiriou, en un estudio sobre J.-F. de La Marche, ha citado sin duda el caso de ese rector de Plouénan que responde a una encuesta de su obispo Monseñor de La Marche sobre las causas y remedios de la mendicidad, diciendo que el mejor remedio es "el del *Spectacle de la nature*, tomo VI, *entretien* 7, Supresión de la mendicidad". Sólo que la obra no es, como lo cree G. Martin, de aquellas "cuyo origen masónico está fuera de dudas". Se trata no del *Système de la nature* de Holbach, de la *Philosophie de la nature* de Delisle de Sales o del *Elève de la nature* de Guillard de Beaurieu, sino del muy ortodoxo y muy piadoso *Spectacle de la nature* del presbítero Pluche (1732-1739).

He dicho que no pretendía resolver la cuestión de la acción prerrevolucionaria de las logias en los preparativos de la Revolución, en 1788 y 1789, en que todo el mundo la prepara. El problema, creo, es independiente de aquel cuya solución he querido dar. Es infinitamente más complejo y los documentos publicados se muestran del todo insuficientes para establecer conclusiones generales. Señalemos por lo menos de qué modo se plantea.

Augustin Cochin ha escudriñado con extrema diligencia los archivos bretones. Tenía el más vehemente deseo de establecer que las "sociedades" y en especial modo las logias eran responsables de la agitación revolucionaria en Bretaña durante los años 1788 y 1789. Ahora bien, no ha logrado probar nada, exactamente nada, por lo que toca a la masonería. Sin duda demostró el papel muy activo de diversas asociaciones en la preparación y el desarrollo de los acontecimientos. Llama a esas asociaciones las "Sociedades" o la "Máquina". No sabe casi nada de la historia de esas Sociedades antes de 1788. Las conoce bien a partir de esa fecha. Pero esas Sociedades, esa "Máquina" no son las logias. Arrastrado por el misticismo de su demostración, engloba en ese vocablo maléfico las cámaras de lectura y cámaras literarias, la asociación de los estudiantes de derecho de Rennes, la Sociedad patriótica de Bretaña, las logias, del mismo modo como al estudiar la campaña electoral de 1789 en Borgoña, llamará Sociedad a un simple comité de médicos, hombres de leyes, etcétera. Sin duda ha logrado demostrar el papel de las asociaciones en los acontecimientos; lo que equivale

casi a echar abajo una puerta abierta. Quien dice voto, dice propaganda, asociación de propaganda, etcétera. Pero en ninguna parte ha demostrado que esas diversas asociaciones hayan experimentado el influjo de las logias. Sin duda, el 23 de julio de 1789 un hermano de la logia de *La Perfecta Unión* de Rennes declara a sus "hermanos": "De nuestros templos y de los erigidos a la sana filosofía es de donde han partido las primeras chispas del fuego sagrado, etcétera, etcétera." Pero el excelente hermano, después de la toma de la Bastilla, desempeña quizás el papel de la mosca de la diligencia.* Hace el fanfarrón; al menos, nada prueba que no lo haya hecho. Desde ese momento, poco importa que A. Cochin haya demostrado, a través de un trabajo minucioso y meritorio, que sobre 32 miembros de los cuerpos municipales de Rennes, 26 son miembros de las "Sociedades". Esto aclara el papel de esas Sociedades y no el de la masonería.

Podría seguir, como el de A. Cochin, los estudios que se han realizado sobre ese papel de la masonería en la preparación inmediata de los Estados generales. Por todas partes tropezaría con la misma dificultad: insuficiencia de pruebas. Y cuando se llevan a cabo encuestas localizadas y precisas, divergencia de esas pruebas. En lo que se refiere a la Bretaña, Cochin sólo prueba una cosa, y es que la acción propiamente masónica se pierde en la acción general de las sociedades (y yo creo en la acción primero difusa y luego más determinada de esas sociedades a través de toda Francia). En Saint-Flour existen pruebas muy claras del papel de los masones en las negociaciones, discusiones, redacciones. En Montreuil-sur-Mer ese papel es ya menos claro, puesto que sobre los diez comisarios redactores del Estado llano, dos solamente son masones. Lesueur ha demostrado muy bien que en el Artois, entre los redactores de Cuadernos inspirados en el mismo espíritu, ya se encuentran o ya no se encuentran masones. En el Nivernais, en la Charité, sobre seis diputados del Estado llano al bailiaje hay cuatro masones; pero en Nevers no hay más que cuatro sobre dieciséis; en cambio, sobre cuatro diputados del Tercer Estado a los Estados generales hay cuatro masones. En Poitiers, Roux debe confesar que el papel de los masones fue muy divergente y oscuro, y las dos o tres pruebas que alega sobre su influencia revolucionaria me parecen sutiles y discutibles. En el Bajo Delfinado, un estudio de L. P. R. (el más preciso, con los de A. Cochin y E. Lesueur) muestra ante todo cuál es la dificultad de las estadísticas de diputados masones y llega a conclusiones todavía más negativas. En Montélimar, por ejemplo, del 2 de diciembre de 1788 al 6 de septiembre de 1789, la logia *La Paz* no se reúne.

En resumen, el problema no está resuelto. Si lo fuese en favor de la acción de la masonería, no podría destruir nuestra demostración preliminar. Si en 1788-1789 hubo acción concertada y organizada, ello lo fue *por improvisación*, bajo la presión de los acontecimientos y no como consecuencia de un complot largamente urdido ni siquiera de una preparación consciente y metódica o semiconsciente y metódica.

* Alusión a una fábula de La Fontaine (libro VII, fábula IX). [T.]

En cambio, no existe ya verdadera oscuridad en la leyenda creada por Robison, el presbítero Barruel y cien otros después de ellos. Ningún documento digno de fe prueba que una ciega masonería haya sido el instrumento inconsciente de jefes ocultos, la ejecutora de un complot tramado por una minoría solapada y temible. Sin duda existieron intenciones. La masonería no era solamente una vasta asociación. Constituía la única asociación laica. Es natural que ciertos espíritus emprendedores hayan pensado en servirse de ella para fines que, por otra parte, eran contradictorios. Sabemos por el propio Joseph de Maistre que él y sus amigos soñaban con crear dentro de la masonería un Estado mayor secreto, el cual hubiera servido para hacer de los masones una suerte de ejército pontifical al servicio de una teocracia universal. Pero el sueño siguió siendo un sueño. Mirabeau redactaba, a partir de 1776, una "Memoria concerniente a una asociación íntima que deberá establecerse en la orden de los F .·. M .·., para devolverlos a sus verdaderos principios y hacerlos propender al bien de la humanidad". Poseemos esa Memoria. No hay duda de que si esos verdaderos principios hubiesen sido llevados a la práctica, habrían hecho de la masonería una poderosa máquina política. La primera finalidad de la asociación será "la introducción de la razón, de la sensatez, de la sana filosofía en la educación de todos los órdenes de los hombres". Merced a lo cual se acometerá la reforma de los abusos, milicias, servidumbre, signo servicio, *lettres de cachet*, maestrazgos, impuestos, intolerancia, el "despotismo y sus consecuencias". Luego se pasará a la "corrección del sistema presente de los gobiernos y de las legislaciones". Indudablemente esa corrección tendrá que ser "insensible" y no "súbita"; una audacia excesiva sería "contraria a los estatutos de la orden". Es, no obstante, el programa de la Revolución. Pero se trata de un programa que ha permanecido inédito; ningún texto prueba que haya interesado a otros masones fuera de Mirabeau. Este viajó sin duda a Alemania; allí pudo ver a algunos "iluminados". Esos "iluminados" tenían ambiciones políticas y no les hubiera disgustado colocar bajo su influencia a la vasta masonería francesa. Sólo que documentos irrecusables prueban que en ningún momento tuvieron la menor posibilidad de éxito. Si pudiera seducir más o menos a algunos futuros revolucionarios, si existieron tentativas de constituir agrupaciones semimísticas, semipolíticas, permanecieron en estado embrionario y carecieron de influencia. El verdadero jefe de la inmensa mayoría de los masones, el Gran Oriente, se mantuvo desdeñosamente al margen de esas oscuras combinaciones y de esos confusos parloteos. Las demostraciones de Le Forestier y de G. Martin son inatacables. La historia del complot secreto que impulsa en las sombras a una masa ignorante y dócil no es sino la historia de una leyenda.

Notas

1. Estamos en Montpellier, ciudad calvinista, y el plural prueba que la logia aceptaba a católicos y a protestantes.

CAPÍTULO VIII

La revolución norteamericana[1]

ESA REVOLUCIÓN constituye ante todo un hecho político que ha determinado en Francia otros hechos políticos, deliberaciones y decisiones ministeriales, una alianza, una declaración de guerra. La influencia de la revolución norteamericana depende, pues, en parte. de una historia de los orígenes políticos de la Revolución francesa. Pero interesa igualmente a la historia de los orígenes intelectuales. Puesto que es sobre todo la opinión la que ha determinado los hechos políticos y es merced a la opinión por lo que sus consecuencias han sido profundas: opinión de la gente culta, cuya opción ha estado sugerida y dirigida en buena parte por la literatura.

Es en primer término la opinión literaria la que crea el prejuicio favorable a los colonos de la América del Norte. Esa América es la tierra del "buen salvaje", feliz y libre, más feliz y más libre, en todos los casos, que los así llamados hombres civilizados. Se sabe que no fue J.-J. Rousseau quien creó la leyenda. Fueron los misioneros, los viajeros quienes la fundan, la divulgan, le dan el apoyo de sus testimonios precisos. Encuentra contradictores, a veces a Voltaire, cuando éste quiere hacerle una mala pasada a Rousseau, Galiani, Duclos, Diderot, cuando no está en sus días de candor y de entusiasmo. Pero tales críticas se pierden en la masa de los poemas, novelas, dramas, tratados, disertaciones que celebran la felicidad del hombre de la naturaleza y que lo descubren en los bosques y las praderas del Nuevo Mundo. Se citan, en la ocasión, a los caribes o a los tahitianos; pero lo más frecuente es que se trate de los hurones, los iroqueses o los algonquinos: valientes, pacientes, justos, abnegados, igualitarios y libres; un poco feroces, sin duda, cuando transitan por los senderos de la guerra, pero desprovistos de malicia y mucho menos amenazados por algunas batallas o incluso algunas matanzas de lo que lo están los civilizados por los financieros, la milicia, las guerras de grandeza, la ambición y la codicia.

Sin duda no serán ellos los que van a entrar en lucha contra Inglaterra para salvar su independencia. Y los mismos colonos no lograron establecerse en las orillas del Hudson o del Mississippi sino expulsando de allí a los buenos salvajes. Pero no se medita en esa consecuencia; América es grande; en sus bosques y sus sabanas hay lugar para la felicidad de los salvajes

y para la felicidad de los europeos que han sabido encontrar justamente la mejor conciliación entre la vida natural y la vida civilizada. Ninguno de quienes realizaron el elogio del buen salvaje pretendió jamás que los europeos debieran renunciar a construir casas y cultivar los campos. Dijeron, y Rousseau en primer lugar, que no se recorre en sentido inverso el camino del progreso. Pero todos ellos creyeron que era posible organizarse en ese progreso para vivir en él sin sufrir. Se puede realizar un Estado social que nos ponga al abrigo de las más graves calamidades, al abrigo del lujo egoísta y corruptor, del ávido libertinaje, de la ambición inquieta, de la saciedad. Basta con retornar a una especie de sociedad patriarcal, entregada sobre todo a la vida rústica, a la práctica de las virtudes familiares, a los goces sanos y generosos del "corazón", de la "beneficencia", de la "humanidad". Toda la literatura se impregna, como hemos dicho, del sueño ardiente de esa vida idílica, poemas, novelas, cuentos, églogas o aun obras de teatro. Toda la literatura, cuando intenta apartarse de sus sueños, busca ejemplos que los justifican. Se cree encontrarlos en Francia, en alguna aldea, en alguna comunidad patriarcal, en Suiza entre los montañones o los valaisanos, en los colonos del Cabo, etcétera, pero sobre todo entre los colonos ingleses de América. Se sabe o se cree saber que partieron hacia allí no para conquistar y enriquecerse, sino para vivir de acuerdo con su ideal. Y se sabe o se cree saber que se trata de ese ideal de virtudes domésticas, de trabajo, de frugalidad, de beneficencia. Esos colonos no son los sacerdotes y gentileshombres ociosos y ávidos que han asolado "las dos Indias"; son cultivadores cuya vida transcurre en el trabajo de la tierra, en orar a Dios, en educar convenientemente a sus hijos, en prestarse mutua ayuda; en casas de madera, lejos de los teatros, de los garitos, de las academias, de las carrozas doradas y de los vendedores de frivolidades. Al propio tiempo practican o se cree que practican las virtudes de hospitalidad, desinterés, tolerancia. Es más o menos así como se los representa en todas las novelas, relatos de viaje, artículos de periódicos que hablan de ellos con anterioridad a los primeros conflictos con Inglaterra, durante la guerra y después de ella. Es así como habla de ellos la ilustre *Histoire* de Raynal. El libro de Saint-Jean de Crèvecoeur, *Lettres d'un cultivateur américain* (1784), cuya resonancia fue muy grande, no hará sino precisar con un testimonio directo e irrecusable esa imagen de una vida justa y feliz. Saint-Jean de Crèvecoeur había vivido realmente en aquellas regiones, en el oeste, en tierras aradas y cultivadas por él. Allí había sido muy feliz, antes que la guerra lo expulsara y contaba ingenuamente los secretos de su felicidad y la de los cuáqueros que vivían como él: trabajar duro, pero sana y alegremente, rodeados por el cuadro de una naturaleza deslumbrante y fecunda, en una semisoledad que protege contra la envidia y la codicia, con el consuelo de las amistades, de afectos sólidos, generosos, con un ideal religioso en el que Dios creador y providencia aparece sin cesar en sus obras, sus beneficios, sus pruebas y sus consuelos. Todo eso, que era la realidad, hubiera podido ser el sueño de un filósofo humanitario; y, desde lejos, el propio Dios de los cuáqueros, lejos de los ritos, de los teólogos y de la Sorbona, no estaba en desacuerdo con el de los deístas.

Esas demostraciones de simpatía filosófica para con los americanos, salvajes o colonos, no hubieran constituido, por otra parte, más que un tema literario entre muchos otros, si la política no se hubiese mezclado en ellas. Fueron los hechos políticos, las disputas entre Inglaterra y su colonia, la resistencia, luego la rebelión; fue también la voluntad y la presión de los hombres políticos, en especial modo de Vergennes. Fay ha historiado muy bien esa política. La opinión es, al comienzo, tan hostil a la guerra como favorable a los norteamericanos; pues la guerra es todavía más contraria a la filosofía humanitaria que el lujo y los financieros. Ni Turgot, por lo demás, ni Luis XVI desean un conflicto. Lo creen ruinoso e incierto en sus resultados; desearían atenerse a un apoyo moral y a una campaña de opinión. Pero Vergennes sabe actuar con destreza y energía. Envía agentes secretos a América; dicta su línea de conducta a todos los diarios que los poderes públicos vigilaban o subvencionaban. El *Mercure*, por ejemplo, o la *Gazette de France* no terminan de elogiar a los "insurgentes". Aceptadas, sostenidas por Vergennes, ciertas iniciativas privadas suplen las vacilaciones del poder. Beaumarchais organiza, para suministrar armas a los insurgentes, una empresa que lo entusiasma y lo arruina. La Fayette, yerno de Louis de Noailles, duque de Ayen, jefe de una de las más poderosas familias de Francia, se embarca a la cabeza de un grupo de oficiales, con la tácita complicidad del gobierno y la complicidad confesada y ardorosa de la opinión pública.

Al propio tiempo, todos aquellos que se preciaban de filósofos hallaban en los acontecimientos y en los hombres más filosóficos ocasión de admirar y sostener la causa norteamericana. El papel desempeñado por Franklin fue inmenso; merced a su inteligencia, a su carácter, a su diplomacia; pero también gracias a la maravillosa casualidad que hacía de él el héroe que soñaba y esperaba la opinión pública. Pues, para esa opinión, no había en Francia un filósofo que colmase exactamente sus esperanzas. Modelada por las doctrinas en parte contradictorias de los Voltaire, los Rousseau, los Deslisle de Sales y los Raynal, aguardaba a un hombre capaz de realizar la sabiduría y la felicidad laicas a través de las virtudes asociadas de la razón y la sensibilidad. Ahora bien, se sabía que Voltaire era perfectamente razonable, generoso, pero no se ignoraba que no era perfectamente virtuoso y que ponía al universo como testigo de sus disputas, de sus miserias y sus desgracias. Por lo general se consideraba a Rousseau perfectamente bueno y perfectamente generoso; se lo amaba como al maestro que había devuelto a los hombres las delicias de la vida del corazón, que les había enseñado el secreto de ser felices amando; pero también que no se mostraba perfectamente razonable, que se decía perseguido y miserable, que llevaba una vida inquieta y singular. De Helvétius, de Holbach, del propio Diderot poco es lo que se conocía. Los dos primeros eran grandes personajes un poco distantes, el último un pequeño burgués agitado y febril. Pero Franklin aparecía verdaderamente como el filósofo. Era sabio y prudente, hablaba constantemente de razón, sensatez, experiencia; no se perdía en las nubes de la especulación; enseñaba la vida por la experiencia de la vida. Era simple, popular, rústico; procedía de una región donde, para ser feliz no

se tenía necesidad de bailarines de ópera y de artesones dorados; se vestía, vivía sin fasto, contentándose con las comodidades juiciosas de la vida. Era "sensible", tenía un ideal, una religión; no una religión fanática, dogmática, sino una religión del "corazón", la creencia en Dios, en la dignidad de la vida moral. Era generoso; lo había dejado todo para venir, a través de mil peligros y dificultades, a defender la más noble y más difícil de las causas, la de un pequeño pueblo que quiere establecer su libertad. Finalmente, era feliz, es decir, que su filosofía parecía haberle dado el secreto de estar por encima del destino. Parecía en verdad despreciar los falsos bienes de la riqueza, de la ambición, de la opinión. Era calmo, paciente, sereno en la adversidad, mesurado en el buen éxito. No había duda de que en todo esto existía mucha sinceridad y un poco de estudiada actitud. Pero la opinión creyó en la perfecta sinceridad. Acogió a Franklin con simpatía, luego con amor y con devoción.

Del mismo modo, Fay ha realizado muy bien la historia de esa acogida. Después de un primer viaje a París, en 1767, Franklin logra ganar excelentes y útiles amistades. En ocasión de su nuevo viaje, en 1776, es recibido con entusiasmo por los periódicos de París y de provincia, por los poetas, por los *nouvellistes*, por los "políticos". Se establece una puja acerca de quién ofrecerá sus proyectos, su concurso, su veneración a ese "respetable y hermoso anciano". Constituye el ornamento, la gloria de los más ilustres "salones". En casa de los La Rochefoucauld, los Noailles, en lo de la princesa de Tingry, en los salones filosóficos de Mme. du Deffand y, sobre todo, de Mme. Helvétius, su porte austero, su palabra tranquila, su sonriente prudencia, su confianza aparecen como el símbolo de una vida noble, de un destino generoso y sublime. Cuando lleva a su nieto a Voltaire moribundo, para que éste lo bendiga, cuando Voltaire pronuncia sobre la cabeza del niño las palabras "Dios, libertad", parecería ser lo mejor del pensamiento, del alma francesa, que viniera a confundirse con el alma norteamericana. De 1777 a 1784, Franklin es realmente el hombre más de moda en todo París, y la moda se aferra tanto más a su persona cuanto más parece estar por encima de ella. Vive en su modesta casa de Passy, lejos de las vanas pompas de la corte y del tumulto de la ciudad; pero es concurrente asiduo de algunos salones filosóficos, principalmente del de Mme. Helvétius, con quien pensó en casarse; se lo ve en la Academia de ciencias, de la que forma parte, en la logia de *Las nueve hermanas*, que lo ha elegido por aclamación; se lo encuentra en todos aquellos sitios en que su presencia es útil, discreto, tenaz, afable, sonriente. Todos aquellos que no frecuentan ni los salones ni las logias ni las Academias lo conocen por esa *Science du bonhomme Richard* * que había sido traducido a partir de 1773 en la edición de las *Œuvres complètes*, que fue publicada por separado en 1777 y que tuvo un éxito muy grande. Ya se sabe en qué consistía esa ciencia: una ciencia de la vida, una moral basada no en entu-

* *Poor Richard's Almanac*: almanaque publicado por vez primera en 1732 y continuado durante veinticinco años. Franklin lo publicó con el seudónimo de Richard Saunders. [T.]

siasmos místicos, en renunciamientos austeros, sino en el sentido común, la sensatez práctica y esa caridad bien entendida que pone en la abnegación el medio de realizar su propia felicidad. Pero esa era precisamente la moral a la que los filósofos habían acostumbrado a la opinión. *La Science du bonhomme Richard* tuvo por lo menos ocho ediciones en tres años.

Hallamos en el libro de Fay los más claros y numerosos testimonios de esa popularidad de Franklin. El hijo de un mercero le escribe para solicitarle consejos; los párrocos lo citan en el púlpito. Un campesino de Provenza, llamado Gargaz, maestro de escuela, le envía, en un estilo entusiasta y rústico, una interminable declaración; luego se pone en camino, a pie, y viene a postrarse ante él, para pedirle que le haga recobrar su puesto, del que una injusticia lo había privado, y para que lleve la paz al mundo haciendo firmar a todos los príncipes su proyecto de fraternidad masónica. Los poderosos rivalizan con los humildes en atenciones y muestras de admiración. El piadoso y prudente duque de Croy le lleva a su nieto, para que pueda contemplar a "un hombre cuya gloria a comparar se halla por encima de lo que puede decirse como creador, libertador de su país, fundador de sus leyes y ciencias". El rey le presta una de sus literas, para que, sin fatigas, pueda ir a embarcarse.

La declaración de independencia norteamericana completó la obra de Franklin. Este persiguió finalidades prácticas; a pesar de todo, no era más que un hombre. La declaración, en cambio, aportaba a la causa norteamericana la majestad de los principios, el prestigio de un ideal. Poco nos importa saber de dónde Jefferson extrajo su doctrina: de sus meditaciones íntimas, de la conciencia común de sus compatriotas, de sus lecturas. Tampoco necesitamos determinar qué es lo que debe a Locke, lo que debe a Rousseau, a Inglaterra o a los filósofos franceses. Baste con comprobar que los lectores franceses no podían dejar de reconocer en ella, vinieran de donde vinieran, las ideas de sus filósofos, el ideal político y social que constituía el alma oculta o confesada de sus sistemas: "Cuando, en el transcurso de los acontecimientos humanos, se hace necesario para un pueblo romper los vínculos políticos que lo unían a otro y ocupar, entre las potencias de la tierra el lugar separado e igual al que las leyes de la Naturaleza y del Dios de la Naturaleza le dan derecho, el respeto debido a la opinión de la humanidad lo obliga a declarar las causas que lo determinan a la separación. Consideramos evidentes por sí mismas las siguientes verdades: todos los hombres son creados iguales; se hallan investidos por su Creador de ciertos derechos inalienables: entre esos derechos se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad..." Leyes o derechos de la Naturaleza, Dios de la naturaleza o de la buena gente, y no de los dogmas y de los teólogos, verdades evidentes por sí mismas, es decir, para la razón común a todos los hombres, derechos inalienables de los hombres a la libertad y a la felicidad; por vía de consecuencia, desprecio por los derechos que no tienen a su favor sino el tiempo y la fuerza, por todo lo que es despotismo y fanatismo, por todas las morales de resignación y renunciamiento, eso es lo que habían insinuado, sugerido y luego proclamado en multitud de obras Voltaire, Rousseau, Diderot, Helvétius, Raynal y muchos

otros. Sólo que la mayor parte de nuestros filósofos se habían contentado con especulaciones abstractas. Cuando pasaron de la teoría a realizaciones prácticas, habían dicho y hasta creído sinceramente, en su mayoría, que la razón no podía prevalecer sobre las razones prácticas, que los franceses tenían que mostrarse satisfechos con pequeñas libertades, libertad de conciencia y libertades civiles. La declaración norteamericana tenía otro alcance: legitimaba una rebelión, fundaba una sociedad; atestiguaba que, para gobernar a un pueblo, era posible recurrir a la naturaleza y a la razón, no a la gracia de Dios y a los privilegios originados en la fuerza y consagrados por la tradición. Aportaba en el orden político lo que los casos Calas, Sirven, etcétera, habían aportado en el orden social: realizaciones.

Debería, pues, haber alzado contra ella al gobierno francés y toda su policía. La autoridad absoluta del rey de Francia no hubiera tenido que tolerar que se aplaudiera la rebelión de súbditos contra su legítimo soberano, aun cuando fuera razonada, sobre todo si era razonada. Y el gobierno no se forjaba ilusión alguna acerca del alcance de la declaración. No autorizó que se publicara. Los periódicos prudentes se abstienen de hacerlo. Pero circula de so capa. Es el propio duque de La Rochefoucauld d'Enville quien la traduce, a pedido de Franklin; tres ediciones, publicadas en 1778 y 1783, se venden no abiertamente, sino con una autorización tácita. Periódicos oficiales u oficiosos celebran su grandeza, la comentan y hasta la imprimen. La *Gazette de France* describe el entusiasmo de las tropas que escuchan su lectura, las ceremonias que conmemoran el 4 de julio de 1776, "el entusiasmo que puede engendrar en almas republicanas la fiesta de la libertad". El *Courrier de l'Europe,* subvencionado por el ministerio francés, da su texto completo a partir de 1777.

Nace y muy pronto pulula toda una literatura para celebrar a Norteamérica, las virtudes norteamericanas y, entre esas virtudes, las virtudes cívicas y políticas. Fay ha hecho el inventario de esa literatura: un centenar de obras aparecidas entre 1776 y 1778, a las que sería preciso añadir todos los artículos periodísticos, todos los comentarios y las admiraciones esparcidos en las obras que no se hallan directamente consagradas a los Estados Unidos. En ellas encontramos nombres ilustres: Beaumarchais, Raynal, Mably, Mirabeau, Condorcet, Brissot y otros que debieron al tema sobre el que trataban una suerte de celebridad: Hilliard d'Auberteuil, el presbítero Robin, Saint-Jean de Crèvecoeur, Chastellux. Algunos son detestables. Los *Essais historiques et politiques sur la Révolution de l'Amérique septentrionale,* de Hilliard d'Auberteuil, no son sino una compilación sin crítica y sin gusto; pero se los imprimió magníficamente y agradaron. Los *Voyages de M. le marquis de Chastellux dans l'Amérique septentrionale, dans les années 1780, 1781, 1782* tenían el mérito de la sinceridad y el buen gusto. Brissot hizo de esta obra un examen crítico muy acerbo; y la polémica, que tuvo gran resonancia, otorgó a la obra una especie de celebridad. Ya nos hemos referido al interés y al éxito de las *Lettres d'un cultivateur américain* de Saint-Jean de Crévecoeur. Las *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique* de Mably fueron, por lo contrario, y a pesar de una reedición, acogidas con bastante frialdad. Mably

razonaba, discutía, criticaba, en lugar de admirar; se lo acusó de frialdad y de tendencioso.

Al testimonio de los libros se añaden toda clase de otros testimonios literarios. La logia de la gente de letras filósofa, la logia de *Las nueve hermanas*, da, en 1780, una fiesta en honor de Franklin. En 1782, el Museo de París ofrece, en honor de los Estados Unidos, una fiesta en la que Hilliard d'Auberteuil lee extractos de su libro. Las Academias participan del entusiasmo universal. Raynal funda en la Academia de Lyón, para 1783, un premio cuyo tema era: "¿El descubrimiento de América ha sido útil o perjudicial para el género humano?" Condorcet, Chastellux, Genty concurrían; se ponen de acuerdo para declarar que la Revolución de los Estados Unidos compensa los horrores sembrados por el fanatismo y la esclavitud. Es el presbítero Genty, a pesar de ser censor real, quien concluye: "La independencia de los angloamericanos constituye el acontecimiento más propio para acelerar la revolución que debe devolver la felicidad sobre la tierra. En el seno de esa República naciente están depositados los verdaderos tesoros que enriquecerán al mundo." Es lógico imaginar que Condorcet se muestre más audaz todavía que el censor real y encuentre en la Revolución americana el ejemplo que debe inspirar el respeto de los derechos del hombre y preparar sobre el globo el triunfo de los verdaderos principios. Por supuesto que todos ellos ponen especial cuidado en hablar del mundo y del globo, no de Francia. Con todo, Francia formaba parte del mundo, y las veladas audacias eran lo suficientemente fuertes como para que la Academia renunciara a conferir el premio. En 1784, los Juegos florales de Toulouse llegan aun más lejos que Raynal y la Academia de Lyón. Los concurrentes deben estudiar la amplitud y la importancia de la revolución norteamericana; poseemos dos de las memorias recibidas por la Academia y ambas admiran la revolución, una en nombre de la razón, la otra en nombre de la naturaleza.

Es posible imaginarse que al justificar a los norteamericanos, la razón y la naturaleza condenaban implícitamente todo aquello que, en el gobierno francés, era tan distinto de la libertad y de la tolerancia norteamericana. Algunos de entre esa gente de letras lo confiesan disimuladamente. Hilliard d'Auberteuil se preocupó de recordar que los franceses estaban ligados por su pasado y que, si los ingleses podían obrar en nombre de sus cartas, no era posible que nada prevaleciera en Francia sobre los derechos de la realeza. Pero la mayor parte no tardó en establecer distingos; se abstuvieron evidentemente de decir: "Imitad a los norteamericanos", pero demostraron que éstos eran admirables, es decir, perfectamente dignos de ser imitados. Fay nos ha suministrado numerosos y pintorescos testimonios de ese entusiasmo americano; se los encuentra en todas las clases sociales. En un sermón pronunciado en Toulouse, en 1784, el presbítero Racine entona un himno a ese entusiasmo por la libertad que ha dado la victoria a los norteamericanos. Un gentilhombre de Normandía, Jean de Marsillac, se convierte a la religión de los cuáqueros y realiza una fervorosa propaganda de su nueva religión. En lo del señor de Lescure se hace como entre los puritanos de la Nueva Inglaterra, en casa de los granjeros celebrados

por Saint-Jean de Crèvecœur: a una hora dada se detiene el juego y las conversaciones, para leer un fragmento de la Biblia. Periódicos tales como el *Journal de Paris*, el *Journal de Lyon* mantenían, con respecto a esas virtudes americanas, una suerte de culto.

Otras pruebas podrían añadirse a las, por otra parte ampliamente suficientes, que aporta Fay. Pero su mismo número constituye el más seguro testimonio de la extensión y la profundidad de la influencia norteamericana. Aquellos mismos que la deploran reconocen su fuerza, su papel esencial. Morellet está convencido de que el pueblo francés "goza de la más hermosa constitución conocida sobre la tierra"; pero ese pueblo muestra una peligrosa debilidad: "quiere brindar por la libertad de los norteamericanos, por la libertad de conciencia, por la libertad de comercio". Ségur, Talleyrand, Frénilly, Marmontel, el conde de Saint-Priest recuerdan el entusiasmo que arrebataba a toda la joven nobleza, y a esos "cabeza de chorlito de todas las edades, entusiasmados con los principios de Penn y de Franklin". El presbítero de Véri obtiene de Franklin que Greuze pinte su retrato. Piensa de la constitución norteamericana que ninguna otra en el mundo está fundada sobre "una base tan justa, tan simple y tan sólida". El conde Mollien comprueba idéntico entusiasmo en el mundo de la magistratura: "No veo ni un solo magistrado que no se muestre más interesado en los asuntos de América que en el pleito del que debo hablarle; ni un solo militar que no discuta la constitución de los Estados Unidos." La vizcondesa de Fars-Fausselandry nos trae el testimonio de las mujeres de su mundo: "La causa de los americanos parecía ser la nuestra; nos sentíamos orgullosos de sus victorias; llorábamos por sus derrotas; nos arrebatábamos los partes, se los leía en todas las casas y ninguno de nosotros atinaba a reflexionar en los peligros del ejemplo que el Nuevo Mundo daba al antiguo." Los rumores, la curiosidad, la pasión penetran en los colegios. En el colegio du Plessis, de Norvins y sus condiscípulos son "republicanos", están por La Fayette y los norteamericanos. En el colegio de Juilly, el padre Petit, dice Arnault, "nos hablaba tanto de la guerra de América y de las hazañas de Washington y de La Fayette como de las odas de Horacio y de los discursos de Cicerón". Las *nouvelles à la main* manuscritas, hechas, como se sabe, para dar pasto a las más ardientes curiosidades públicas, conceden un muy amplio espacio a todos los acontecimientos de América. En provincia, la ciudad de Clermont ordena, en 1783, recocijos públicos para celebrar la independencia de los Estados Unidos. El honrado Lamare, secretario del benedictino dom Goujet, tan poco interesado en la política y que parece no saber nada fuera de las cosas de su diócesis, anota sin embargo en su memorial la victoria de las colonias inglesas, es decir, la victoria norteamericana. En los Estados generales de Bretaña, a los que concurre, en 1785, el "héroe" La Fayette provoca el entusiasmo. Hemos visto que hay diarios de provincia que exaltan las victorias y la libertad de los norteamericanos.[2]

Se sabe cuáles han sido las consecuencias políticas, las consecuencias de hecho de esa comunión espiritual entre la opinión francesa y las voluntades norteamericanas. Es posible seguirlas en todas las historias de la gue-

rra de la Independencia y en el libro de Fay. Después del apoyo moral y la partida de La Fayette, la alianza de ambos pueblos, el valor y la abnegación de los voluntarios; después del tratado de paz, los vínculos, a pesar de ser menos estrechos, sin embargo subsisten. Cuando estalla la Revolución francesa, en 1789, quienes actúan más poderosamente sobre ella se hallan en alto grado imbuidos de las lecciones de la experiencia norteamericana. Fay lo ha demostrado muy bien. La Declaración de los derechos del hombre, la noche del 4 de agosto, deben ciertamente algo al pensamiento de Washington, de Franklin, de Jefferson, a los textos donde se expresaba lo que podría llamarse la filosofía de la revolución norteamericana. Sin duda Brissot y los demás no la hallaban tan hermosa sino porque se volvían a encontrar en ella. No extraían ninguna enseñanza que la filosofía de sus maestros franceses hubiera sido incapaz de darles. Pero, una vez más, los Estados Unidos habían puesto en la balanza del destino no sólo ideas, sino también hechos, no sólo especulaciones, sino realidades. Ello equivalía a crear, si no las ideas, por lo menos una decisiva confianza en las ideas.

He podido omitir en este estudio la influencia de la constitución política inglesa. G. Bonno ha demostrado perfectamente (*La constitution britannique devant l'opinion française de Montesquieu à Bonaparte* [París, Champion, 1932]) que la opinión francesa se ha mostrado, a su respecto, dividida y variable según que Inglaterra esté o no esté en guerra con nosotros. Por otra parte, esa opinión es la de teóricos que ven allí un tema de discusiones abstractas, no de sugestiones revolucionarias. Y precisamente en la época de la guerra norteamericana es cuando nuestra opinión se vuelve resueltamente hostil a la organización inglesa. Son entonces los Estados Unidos los únicos que cuentan.

Notas

1. Obras de referencia general: B. Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du* XVIII^e *siècle* (1522). Del mismo, *Benjamin Franklin* (1523). Casi todo nuestro capítulo toma de esas excelentes obras los hechos en que se apoya.

2. Véase *supra*, pág. 303.

CAPÍTULO IX

Algunos ejemplos

Un presbítero de corte. Un gentilhombre rural. Dos pequeñas burguesas parisienses. Un joven burgués de provincia.[1] La juventud de algunos revolucionarios

ALGUNOS ejemplos más detallados confirmarán los resultados de la encuesta general. Demostrarán que el espíritu filosófico se difundió a la vez con más amplitud y con más profundidad después de 1770. En todos los medios, cuando se razona sobre la política y sobre la religión, se dan pruebas de mayor independencia y audacia no bien se deja de creer y aceptar.

Por su cuna, por su vida, por sus amistades, el presbítero de Véri, de la familia de los marqueses de Véri, pertenece a la alta aristocracia y al mundo de la corte. Amigo íntimo de Maurepas, de Malesherbes, de Turgot, se halla mezclado en todas las intrigas políticas. Si no ocupa por sí mismo ningún empleo importante, se sabe que por sus amistades, su inteligencia, su experiencia, puede desempeñar un papel. Por otro lado, no es ni uno de esos "cabeza de chorlito" de la joven corte ni de esos ancianos ciegos y testarudos que no ven más que sus prejuicios. No va a remolque de sus ambiciones y sus pasiones. Seguro de disponer de amplias rentas, desdeñoso de las intrigas necesarias a quienes desean obtener cargos, poco dispuesto, quizás, a afrontar las fatigas e inquietudes que ellos entrañan, vivió con independencia. En resumen, es una mentalidad excelente que, en sus juicios o en su conducta, no se muestra ni temerario ni timorato. Casi siempre aprecia las cosas cabalmente, en la medida en que ello era posible. Ahora bien, ese aristócrata desinteresado y ponderado se halla, en materia de política, totalmente impregnado de espíritu filosófico. Va más lejos que Voltaire, casi tan lejos como Mably o Condorcet.

Ante todo, se trata de un atento observador de todas las manifestaciones del espíritu nuevo. En ninguna de las memorias de la época (quiero decir, en aquellas que fueron redactadas antes de la Revolución) se encuentran reflexiones tan francas, tan rudas sobre las transformaciones de la opinión. Los juicios del presbítero de Véri podrían servir de conclusión a todas las encuestas de este libro. "Las reflexiones filosóficas sobre la igualdad de los hombres, sobre la libertad natural de cada individuo, sobre

los abusos de la monarquía y sobre lo absurdo de la veneración religiosa por una clase de familia, el ejemplo de las colonias inglesas de América, los libros en manos de todo el mundo y las luces divulgadas que dan lugar a pesarlo todo en la balanza del derecho natural han hecho nacer, acerca de la religión monárquica, así como sobre las religiones reveladas, ideas muy alejadas de las que he visto dominar en mi juventud... Las expresiones triviales de mi juventud: *servir al rey, servir a la patria, plantar repollos, vegetar en su villorrio* ya no poseen en boca de los franceses las sensaciones de gloria o de desprecio que llevaban antiguamente. Apenas si nos atrevemos a decir: *servir al rey*; se lo sustituye con la expresión: *servir al Estado.* Esta última, en tiempos de Luis XIV, fue una blasfemia. En los veinte primeros años de Luis XV hemos visto un resto de ese espíritu, cuando un ministro protestó en el seno de una academia contra las palabras: *Servir a la nación.* "No hay nación en Francia", dijo, "no hay sino un rey". Hoy día casi nadie se atrevería a decir en los círculos de París: "*Sirvo al rey... sirvo al Estado, he servido al Estado,* he ahí la expresión más usada." El espíritu crítico ha ganado todas las clases de la nación, el soldado que "razona y no obedece ya como máquina"; la "clase media" que ya no cree en el origen divino de la monarquía y que sólo considera al soberano "como el hombre de negocios de la nación"; el pueblo, cuyo amor por la causa real se encuentra "prodigiosamente disminuido". Y las críticas se exhiben a plena luz. El presbítero de Véri recuerda los tiempos "en los que casi se desconfiaba del hermano y del amigo". Pero esos tiempos han terminado; y el mariscal de Richelieu pudo decir de los reinados de Luis XIV, Luis XV y Luis XVI: "Bajo el primero nadie se atrevía a hablar, bajo el segundo se hablaba quedo y ahora se habla en voz alta." Todos esos juicios se hallan confirmados por toda clase de hechos, que el presbítero recoge con aplicación: la indiferencia ante el nacimiento del duque de Berry, la glacial acogida hecha a la reina cuando aparece en la Opera, las discusiones sobre el signo servicio en la asamblea provincial del Berry, sumida en la discordia por efecto de "una palabra... el privilegio", etcétera. Al extremo de que Véri llega, no como una dama de la corte, a preguntarse si Luis XVI "estará todavía aquí dentro de dos años" (¡!), sino a pensar que se tuvo razón al apostar "que ya no habría más monarquía en Francia y en Inglaterra dentro de medio siglo".

La perspicacia del presbítero se explica: descubre aquello que está contento de hallar. No gusta del régimen del que es espectador. Detesta el reinado de Luis XIV, sus injusticias, sus opresiones; las persecuciones contra los protestantes lo "horrorizan", y lo enfadan los elogios de Voltaire en su *Siècle de Louis XIV.* Se rebela ante la adulación y la altanería reales, las *lettres de cachet,* el bandidaje de los "alrededores" del rey. A todos esos abusos opone las lecciones de quienes son realmente sus maestros, las de los filósofos. Siente por Voltaire, por *Zadig, Memnon, Candide,* la más ardiente admiración; si no temiese faltar a la urbanidad, afirmaría "que Voltaire por sí solo daría más lustre a la nación francesa de cuanto podría hacerlo el elixir de todo lo que existe actualmente en Versalles". Rousseau lo sume en el éxtasis, pues "enciende el amor a la verdad y a la humani-

dad, del que su pluma parece abrasada". Y Véri se deja ganar por todos los sueños enciclopédicos. Cree que la especie humana ha mejorado mucho, material y moralmente, en el curso del siglo XVIII; piensa que se llegará a establecer la paz universal. Como posee una mentalidad positiva y experiencia, sabe bien que semejante obra política no constituye sino un sueño: "mas a fuerza de soñar en la *humanidad*, el sentimiento se infiltra insensiblemente en el alma. ¿No es así como, en los siglos precedentes, la destrucción se esparcía por la superficie de la tierra, porque desde la cuna no se soñaba más que en *hechos de guerra*?"

Al punto de que el presbítero Véri se convierte explícitamente no en demagogo ni siquiera en demócrata, sino en republicano. Querría la igualdad entre todos los propietarios, "en los que, en el fondo, debería hallarse por entero la autoridad, sin preocuparse de si son sacerdotes, militares, burgueses o labradores". Si fuese menos amigo de su tranquilidad, preferiría "el Estado republicano, que tiene sin embargo sus inconvenientes"; pero no se incomodará "para producir esa revolución"; teme encontrarse "en el paso". Tenía razón, pues se halló en él, fue detenido y sólo se salvó merced al 9 de Termidor.* Su filosofismo y su republicanismo no resistieron a esa experiencia. Comenzó a odiar a la Revolución y a los grandes señores que pactaron con los jacobinos. Afirmó, al igual que Marmontel, Morellet, Beaumarchais y Mercier, que no había deseado eso. Pero al menos había soñado, deseado el reino de la sabiduría filosófica, es decir, el advenimiento de un mundo nuevo.

El conde de Montlosier representa el extremo opuesto del presbítero de Véri. Así como éste posee un humor apacible, un juicio frío y una vida arreglada, el otro se muestra sin cesar llevado por el torbellino de un temperamento inquieto y una sensibilidad agitada. La edad hará de él un profesor, un funcionario, un obstinado defensor de todos los principios de autoridad. Querrá que se vigile la libertad de prensa, que se fundamente el Estado sobre los privilegios de clase. Demostrará infatigablemente que es preciso marchar "bien armado y con grueso cañón, si es posible, contra todo lo que hoy se llama acrecentamiento de las luces, progreso de la civilización, espíritu del siglo: nuevas máscaras tras las cuales reaparecen nuestros antiguos derechos del hombre con su secuela de ¡libertad, igualdad, fraternidad o muerte!" ¡Pero qué juventud y qué madurez consagradas a todas las aventuras del espíritu, a todas las mudanzas del destino! Durante los años de colegio serán los entusiasmos místicos, el sueño de ascetismo, el rudo gozo de llevar brazaletes de hierro guarnecidos con puntas que se clavan en las carnes. Después serán los oscuros desasosiegos de los sentidos, la inquietud del corazón, la insensible pendiente que conduce de los amores místicos a los amores carnales. Cierto día será el "crimen" con la complicidad de una mujer dotada de una sensibilidad "fácil de exaltar"; serán los

* 27 de julio de 1794. Fecha en que una revolución contra Robespierre y sus partidarios acabó con el régimen del Terror. [T.]

remordimientos torturantes y las reincidencias más deliciosas de lo que los remordimientos son crueles. Al mismo tiempo, surgirá la pasión de aprender; hacia los dieciocho años estudia a Burlamaqui, Grotius, Pufendorff, la química, la anatomía, la cirugía; en ese devorante ardor de saber se levanta a las tres de la mañana; quiere comprenderlo todo, explicarlo todo. Ya desde la época del seminario menor no estaba satisfecho con las pruebas de Dios o del cristianismo que aportaba el profesor de filosofía. Buscará, pues, otras, para poder discutir mejor con un hermano que es jesuita y otro que es teólogo. Leerá a Voltaire, a Rousseau, a Diderot.

Pero, mientras va leyendo, irá deslizándose de la fe de su infancia al deísmo y al decidido ateísmo. Aprenderá "casi de memoria" el *Examen impartial* (sin duda el *Examen important de milord Bolingbroke* de Voltaire), el *Système de la nature*. Se rodeará de "una compañía de sacerdotes *beaux-esprits*, algunos de los cuales eran deístas y otros francamente ateos". Muy pronto llegará tan lejos en el camino del filosofismo como había llegado en el del fervor místico: "De ese modo me convertí en lo que entonces se llamaba un filósofo. Consideraba a la independencia como el primer derecho de la naturaleza, la igualdad como el derecho natural de las sociedades. Toda obediencia me pareció una servidumbre, toda acción sobre la libertad una tiranía. El feudalismo fue a mis ojos un bandidaje, la caballería una extravagancia, las diferencias de cuna un prejuicio. Acabé por rechazar totalmente las pruebas de la religión y las de la existencia de Dios. Los sacerdotes fervorosos se me volvieron odiosos; los monjes me parecieron risibles, las ceremonias religiosas una diversión para sirvientes o para niños. Por último, la naturaleza me pareció ser la única divinidad del mundo." Esa filosofía le produce quizá satisfacciones, pero no le asegura el reposo. Aburrido de su provincia, prueba fortuna por algún tiempo en París y no encuentra allí más que decepciones. Regresa a su Auvernia, pero es para ver morir a su amiga y sumirse en una vida romántica de melancolía, soledad y contemplación. Helo ahí convencido de que la felicidad se encuentra en una vida a la Jean-Jacques. Tenía una vecina que no era ni joven ni rica, pero que poseía un carácter igual y una pequeña propiedad en un paraje que encantaba a Montlosier. Se casó con ella, sin amor, por el placer de vivir en una hermosa región. En adelante pasa su tiempo en ocuparse, mal, de su hacienda, en algunas fugas que se reprocha amargamente, en paseos solitarios llenos de contemplaciones y efusiones románticas: "Pasaba allí el día entero... Tendido sobre un hermoso y verde prado, recorría con la mirada, cómodamente, el horizonte inmenso que se descubría ante mí. Aquí veía la punta de las torres del castillo, antigua morada de mi amiga: un poco más lejos, el campanario que domina su triste nueva morada, es decir, su tumba. Entonces las lágrimas corrían por mis ojos y, como dice San Agustín, esas lágrimas me hacían bien." Pero tales efusiones del corazón no le habían hecho perder la afición por la lectura. Leía, o al menos así lo pretende, a Platón, Aristóteles, Séneca, Tertuliano, Filón, Jámblico, Porfirio, Selio, Plotino... No eran ya enciclopedistas. Se había apartado de ellos. El "panorama del Universo", las voces ocultas de las montañas, el éxtasis de la contemplación lo habían vuelto al deísmo

de Rousseau. Al mismo tiempo había cesado de creer que el feudalismo constituía un bandidaje, las diferencias de cuna un prejuicio y que había que devolver a los hombres la igualdad a que tenían derecho. Diputado de la nobleza en los Estados generales y en la Asamblea constituyente, se convirtió en el defensor de los derechos de la nobleza y de la autoridad monárquica; fue uno de los primeros emigrados. El filosofismo sólo había sido en él una crisis, pero violenta y larga.

La filosofía, en cambio, constituyó la verdadera razón de vivir, y aun de morir, de J.-P. Brissot. "Fedor", dice (Fedor era él mismo), "estaba hecho para ser filósofo más bien que político". Aparentemente, nada lo preparaba para ser ni lo uno ni lo otro. Su padre era "maestro hostelero y cocinero" en Chartres; conocía muy bien su oficio y ganaba mucho dinero, puesto que dejará una fortuna de 150 a 200 mil libras, pero gustaba poco de las ciencias que no fueran culinarias y, de haber sido por él, sus hijos se habrían limitado a lo que les enseñaba la escuela primaria. La señora Brissot tenía mayores ambiciones y más respeto por los sabios. Envió a Jacques-Pierre al colegio secundario. No era, por lo demás, con la intención de hacer de él un filósofo a la moda del día. Era muy piadosa, tanto lo era, que su hijo acusará a los devotos de haberle vuelto el juicio, y que, después de haber perdido la razón, vivirá acosada por el terror de los diablos y el infierno; uno de los hermanos de Brissot se hará sacerdote; una de sus hermanas practica la más estricta piedad y Brissot se acongoja al desesperarla por su incredulidad. Pero fuerzas invencibles lo impulsan desde el ambiente estrecho de su familia y de su mundo hacia el vasto ambiente de los libros donde perderá la fe.

Se siente, en efecto, atormentado por un febril ardor de lectura y de trabajo. Ya a los nueve años, si hemos de creerle, está en quinta; ya a los nueve años, su maestro, el padre Comusle, le abre su biblioteca; lee a Rollin, Vertot, el presbítero Fleury, el presbítero Pluche; trabaja una parte de la noche. Durante toda su vida, a través de mil dificultades de existencia, seguirá mostrándose trabajador infatigable y sus publicaciones serán tan abundantes como variadas. Hubiera podido, por otra parte, llevar el espíritu de disciplina a esos estudios de colegio y cultivar, como Marmontel en Mauriac o en Clermont, los versos latinos, la amplificación latina y la filosofía de la Escuela. Pero parece que los tiempos han cambiado. Ese hijo de un cocinero sin curiosidad intelectual y de una beata se irrita por todo cuanto hay de estéril en los estudios que se le imponen. Se da cuenta que está aprendiendo a parlotear, a imitar, jamás a reflexionar; que ejercita su memoria y, si se quiere, su gusto, jamás su razón: "Con el bárbaro método que se me obligó a seguir, durante esos siete años no fui más que un maniquí al que se le sugerían los pensamientos y las palabras. Me arrastraba servilmente sobre los autores latinos; puesto que poseía perfectamente todas sus frases, las encajaba en mis composiciones y pasaba por una persona hábil, cuando en realidad no era más que una máquina de plagiar... Al llegar al curso de retórica comencé a sentir mi impotencia y los malos efectos del

método que había seguido. Allí era preciso componer, era preciso tener ideas, y yo no encontraba ninguna... Interiormente me avergonzaba de mi mismo, pugnaba por crear y no lo lograba. No quedaba más que abandonarme a mí mismo, que obligarme a cerrar todos mis libros y consultar mi propio espíritu. Pero mi profesor no poseía ese feliz secreto... El presbítero Leboucq no sabía hacer otra cosa que coser frases entre sí, y esas frases compuestas de palabras pomposas, de epítetos sonoros, no presentaban más que ideas comunes y cien veces machacadas." Pero todavía, en ese año de retórica, la desazón de Brissot seguía siendo confusa; presentía que sus obras maestras escolares no eran sino un vacío elegante, sin comprender todavía qué es lo que deberían haber sido. Pero su curso de lógica le abrió los ojos. Reconoce las cualidades que podía poseer esa lógica escolástica; a pesar de todo constituye un método, por ende un aprendizaje del razonamiento. Desgraciadamente, tal como se la enseña, la lógica de los colegios "tiende a formar disputadores antes que gente razonable". Brissot puso, no obstante, todo su amor propio para brillar en la controversia. Pero, dentro de sí mismo, aprendió a razonar y, de razón en razón, terminó por ser filósofo impío en lugar de doctor escolástico.

Hubiera tardado sin duda bastante tiempo y hubiera experimentado no pocos escrúpulos —cursaba su lógica a los quince años—, si hubiese debido razonar solo. Pero estamos en una época en que aun a los quince años y en un colegio, no es difícil encontrar guías que lo lleven a uno por los caminos de la incredulidad razonada. Ya el profesor de lógica, Thierry, acogía con simpatía las "atrevidas ideas" de su alumno. Y tenía los consejos de un amigo, Guillard. "Formado por su padre en la lectura de los mejores poetas, de Corneille, de Voltaire, de Racine, educado desde temprano por encima de los prejuicios religiosos por las obras de Diderot y de Rousseau, Guillard llevaba a sus amplificaciones y a sus versos las audaces ideas que lo colocaban por encima de nosotros tanto como Voltaire podía estar por encima de un profesor de retórica." Muy pronto Brissot aprende "el secreto de Guillard", lee los libros que lo han formado; y así la revolución interior, oscuramente preparada, es súbita y total. Hasta entonces mostraba en su piedad un ardor exaltado, atribuyendo, por ejemplo, todos sus éxitos escolares a su devoción por la Virgen. Pero la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* destruyó esa cándida fe. Impresionado por los argumentos de Rousseau, "devora" todos los libros favorables o contrarios al cristianismo. A pesar de los temores, de los escrúpulos que durante varios años vuelven a veces a atormentarlo, "el pleito estuvo muy pronto decidido" contra el cristianismo. No le queda más que resolver otro eligiendo entre el materialismo y el deísmo: "Erraba de sistema en sistema. Me acostaba materialista y me despertaba deísta: al día siguiente otorgaba la manzana al pirronismo. Cuando experimentaba la arrogancia del incrédulo, el ateísmo me agradaba más. Cuando más me alejaba de los sacerdotes, más me creía cerca de la verdad. Cuando la voz interior se hacía oír, cuando la escuchaba, entonces me sentía convencido de la existencia del Ser supremo, le dirigía fervientes oraciones." Rousseau vino finalmente a ayudarlo a decidir: "He tomado el partido de creer en un Dios y de ajustar mi conducta en consecuencia."

Desde los años de colegio, por lo demás, los razonamientos del joven Brissot se habían aplicado tanto a los problemas de la política como a los de la devoción; y les había dado soluciones todavía más audaces. Se cuidaba, sin duda, de no hacer gala de ellas, pero alimentaban febrilmente su imaginación: "He aborrecido a los reyes desde muy temprano; ya en mi más tierna juventud me deleitaba con la historia de Cromwell; pensaba que tenía la misma edad que el Rey [es decir el delfín] y en mis sueños de niño no veía por qué se hallaba sobre el trono, mientras yo había nacido hijo de un hostelero. Preveía con cierta complacencia que podría verlo caer del trono y que yo podría contribuir a ello." En esas especulaciones, sin embargo, se limitaba a dar al soberano destronado una "ruda lección" y a expulsarlo del territorio, sin pensar en manera alguna en cortarle la cabeza. La primera obra que compuso, antes de lanzarse a la vida literaria en París, fue un folleto sobre el robo y sobre la propiedad. No era, dirá en sus memorias, más que una "amplificación de escolar", una "prueba de fuerza" para sostener una "paradoja" que había "adelantado en una sociedad". Es probable, en efecto, que sólo se hubiese preciado de "razonar", sin pensar ni un instante en que fuera posible sacar consecuencias prácticas de tales razonamientos. Pero se esmeraba, sin embargo, en demostrar lo que Rousseau había expuesto en su *Discours sur l'inégalité*, es decir que, en principio, la propiedad es una especie de robo y que, en el estado natural (y de felicidad), todo es de todos. Más tarde, los enemigos de Brissot alegaron que predicaba la confiscación de los bienes y la antropofagia, y desenterraron su folleto. Ello equivalía, dice, a "dar celebridad a una opinión ignorada de un joven de veinte años y que desde entonces había dado suficientes pruebas de su respeto por la propiedad y su amor de la humanidad". Hubiera podido añadir, por otra parte, que el tema se encontraba ya en Beccaria.

El procedimiento no era quizá demasiado honesto, pero lo que nos interesa son precisamente las opiniones que podía forjarse, aun cuando fuera por diversión, el hijo de un maestro cocinero, a los veinte años de edad, en la pequeña ciudad de Chartres. Debía, además, a la filosofía de su tiempo otras inclinaciones además de la especulación abstracta. Todos los vientos de todas las filosofías de moda soplan en Chartres. Brissot lee a Rousseau, Raynal y Delisle de Sales con más ardor aún que a Helvétius o a Holbach. Es decir que su filosofía es la de la "sensibilidad" y de la "humanidad". No quiere solamente volver prudentes a los hombres; quiere hacerlos felices. Y cree, como toda su generación, que el secreto de la felicidad es cosa fácil: está en los gustos sencillos, en la vida familiar y en la beneficencia. "No pido más que dos hijos al cielo, un campo pequeño donde pueda ver transcurrir días deliciosos con mi amiga." Cree en el amor, en la amistad, en la generosidad, en la bondad de los hombres con una "facilidad", una "ingenuidad" cuya imprudencia alcanza a veces a comprender, pero de las que no puede curarse. El dinero, el escaso dinero que posee, se le escapa de las manos y continúa viviendo como si el dinero no contara. ¿Qué son, en efecto, los placeres del lujo y de la ambición al lado de las alegrías de un "alma sensible"? "Amo el terror que me inspira un bosque oscuro y esas lúgubres criptas donde sólo se encuentran osamentas y tumbas. Amo el sil-

bido de los vientos que anuncia la tormenta, esos árboles agitados, ese trueno que estalla o retumba y esos torrentes de lluvia que corren en grandes raudales. Mi corazón se estremece, conmovido, estrujado, desgarrado; pero es una emoción que le parece dulce, pues no puede arrancarse de ella. Hay para mí en este instante un encanto horrible..." Brissot se muestra, pues, al mismo tiempo volteriano y romántico; le hacen falta, a la vez, razones nuevas y emociones desconocidas. Desde su juventud encarna la imagen completa de todas las aspiraciones de una generación.

No tenemos por qué seguirlo en los detalles de un destino que lo lleva del colegio a la Revolución. Recordemos solamente que ninguna carrera le agrada, como no sea la de escritor y de periodista. A partir de 1774, un procurador de París se deja seducir por las cualidades que cree descubrir —cosa singular en un procurador— en el prefacio del *Discours sur la propriété et sur le vol.* Emplea a Brissot como primer escribiente (¡con un sueldo de cuatrocientas libras por año!). He ahí a nuestro chartrense lanzado a la vida de París, pronto asqueado de las actuaciones judiciales y entregado a las alegrías y miserias de la literatura. Realiza, como él mismo dice, el duro oficio de *livrier.** Dos premios otorgados por la Academia de Châlons-sur-Marne por audaces temas de concurso (sobre "La reforma de las leyes penales en Francia" y sobre "Las indemnizaciones que han de darse a los acusados declarados inocentes") le confieren una pequeña celebridad. Entretanto ha estudiado inglés, italiano, química, anatomía y muchas otras cosas. Está relacionado con Delisle de Sales y Lacretelle. Se halla dispuesto a disertar y diserta sobre cualquier cosa. Es periodista, polemista, escritor a sueldo; es burlado, robado, está con mayor frecuencia acosado de deudas que seguro del mañana. Pero nada lo descorazona. Ha nacido para escribir y razonar, y para la política, el día en que parezca abrirse a los razonadores.

Lucile Laridon-Duplessis, que contraerá matrimonio con Camille Desmoulins, no es ciertamente una razonadora. A los dieciocho años, en 1788, a juzgar por las breves anotaciones de su diario, no parece a menudo más que una niña. Lleva por lo común la vida un poco ociosa y pueril de una pequeña burguesa. Va a recoger frambuesas, cría gusanos de seda, examina caracoles, hila en la rueca, lo que la aburre, pasea con su madre en el jardín o a lo largo de los caminos. Pero, con todo, se adivina que es muy instruida. Su padre no es más que el hijo de un herrador, llegado a París desde su provincia. Ha llegado a ser oficial primero en el Control general de las finanzas. Allí ha ganado ciertamente una pequeña fortuna, pues posee en Bourg-la-Reine una agradable hacienda de labranza, de unas diez hectáreas de superficie, donde se va a pasar los domingos y los meses de estío. Pero ha querido que su hija fuera instruida; le ha prometido, cuando aún es muy joven, darle "todo cuanto quiera", si aprende *Zaïre* de memoria, y la niña ya sabe la mitad; que el padre cumpla, pues, su promesa y lleve a sus

* Despectivo: que hace libros; mal escritor. [T.]

hijas al campo, para ver los lechoncitos. Más tarde Lucile aprende el italiano, el piano, lee el *Hymne au Soleil* del presbítero de Reyrac, *l'Age d'or* de Sylvain Maréchal, *Grandisson*, toca el piano, compone cuentos y romanzas. No hay duda de que su vida y sus lecturas le han enseñado a sentir antes que a pensar; está llena de ensueños, de inquietudes y de melancolía románticos. Eternos tormentos, sin duda, de las jóvenes ociosas y novelescas que esperan y temen el amor. Pero Lucile no se contenta con padecer oscuramente tales agitaciones del ánimo; las llama, se complace en ellas, las rodea de literatura, las confía a un diario. Se acuesta sobre el césped, para soñar; encuentra que la lluvia bajo los árboles es deliciosa; medita en su bosquecillo; toca el piano de noche, sin luz. Y luego sueña en el amor, en el matrimonio, en sus promesas, en sus amenazas; mientras los hombres os desean, se es un "ser celestial"; cuando ya os poseen, son ingratos e infieles. ¿No es mejor no amar más que a su madre o a Olimpe, su amiga? Sin embargo, Camille Desmoulins, un abogadito sin dinero, la ama con tenacidad. "¿Cómo hay que hacer para lograr la felicidad?" Y esa felicidad, ¿no es una quimera? Hay días en que se siente aburrida de todo. "No deseo nada, sólo desearía no haber existido jamás... ¡Qué cansada estoy de vivir!, y, sin embargo, temo morir."

No es difícil adivinar qué es lo que ha alimentado ese romanticismo en el alma de Lucile. Puesto que leía novelas, leía seguramente aquellas que estaban escritas para almas sensibles. Puesto que se paseaba, debía encontrarse con "jardines a la inglesa" diseñados para el "recogimiento" y el "ensueño". Pero no es sólo una soñadora y una romántica; es una escéptica. Hay cosas graves y aun cosas de las más graves en las que ya no cree. No cree más en la religión cristiana. ¿Quién le ha enseñado la incredulidad? No se sabe. Va a misa los domingos con su madre. En su casa, pues, se guardan por lo menos las apariencias. Pero su Dios no es ya sino el Dios de Rousseau y no el del Credo y del Padre Nuestro. Se ve obligada a componerle su oración: "Ser de los seres... ¿eres un espíritu...? ¿qué es un espíritu...? ¿eres una llama...? Dios mío, no me conozco. ¿Qué fuerza me hace obrar? ¿Es una parte de ti mismo...? ¡Oh, no! Sería perfecta... Todos los días pregunto quién eres... Todo el mundo me lo dice... y nadie lo sabe." En todos los casos no será en las explicaciones cristianas en lo que creerá: "Camino del campo, nos hemos encontrado con una procesión; qué ridículos me parecen esos sacerdotes con sus salmos de cantar [?]; a veces hacen que un enfermo reviente de miedo; ¡qué baja es nuestra religión!" Incluso hasta parecería que, para Lucile, la política monárquica no valiera más que la religión. En las pocas alusiones que de ella hace se ve que cree en todo cuanto se dice de la reina, de "madame déficit"; la detesta; está contenta de que se halle inquieta y de que llore; se la adivina del todo adicta a los que desean renovar la nación. Camille Desmoulins la encontrará enteramente dispuesta a seguirlo.

La vida interior de Manon Phlipon, que se convertirá en Mme. Roland, se asemeja mucho a la de Lucile Duplessis, que se convertirá en Mme.

Camille Desmoulins. Idénticas inquietudes e idénticos oscuros tormentos; idéntica costumbre de complacerse en ellos y de saborear a la vez sus melancolías y sus ímpetus; idénticas creencias o, más bien, idénticas incredulidades; idénticos esfuerzos para hallar su razón de vivir. Sólo existe la distancia que separa un alma un poco pueril que únicamente el amor y el destino lograrán elevar sobre sí misma, de un alma vigorosa que se coloca muy por encima del nivel común. Por otra parte, conocemos infinitamente mejor a Manon Phlipon, merced a los centenares de cartas y a las *Mémoires* que nos ha dejado. Al igual que Lucile Duplessis, se muestra al comienzo llena de ardor y de sensibilidad. Vive, sin embargo, en un ambiente apacible y prosaico de pequeña burguesía. Es hija de un grabador que quedó viudo y cuyos otros siete hijos han muerto al nacer o durante el período de la lactancia. Ha pasado en el convento sólo un año, y el propósito de quedarse en él como monja no perduró. Pero le basta consigo misma, en la modesta casa del *quai de l'Horloge*, para construirse el mundo interior más variado, más vivo, más vibrante. "Mi corazón se desgarra a fuerza de ternura... Alejandro anhelaba otros mundos para conquistarlos; yo los anhelo para amarlos." Ya exaltada, ya ansiosa, pasa de los "negros vapores" al "dulce rocío de la melancolía". Pero no es solamente un alma sensible; y aún puede que no sea sobre todo un alma sensible y aspire a los éxtasis del corazón más de lo que es capaz de experimentarlos. Su primer amor por Pahin de la Blancherie no es sino un amor imaginario. Es presa, sobre todo, de una fantasía cuyas "fiebres" la devoran sin descanso. Ella misma lo sabe muy bien, puesto que se ve incesantemente colocada entre la razón y el ensueño y que es tan capaz de juzgarse como de extraviarse: "Poseo, por sobre todo esto, una imaginación voraz... No puedo todavía jactarme como tú de tener las riendas de esa fogosa imaginación." Pero al menos esa voracidad necesita de "alimentos fuertes y sustanciosos"; y es con mano firme y obstinada y no blanda y resignada como intenta domeñar el "corcel". Manon Phlipon es exaltada; no es en realidad ni romántica ni siquiera novelesca. Jamás se convierte en esclava de sí misma; siempre quiere saber lo que ella es y forzarse a seguir la razón y la verdad: "Quiero que mi conducta sea el triunfo de lo verdadero y la sinceridad conmigo misma constituirá siempre el fin inmutable de mis esfuerzos y de mis intentos."

Imaginación y razón, impulsos hacia lo desconocido y esmero para conocerse bien le han dado, desde muy joven, un furioso apetito de lectura, que estaba llamado a hacerla presa de los libros. No hay, por así decirlo, ni una sola de las voces del siglo XVIII que no haya escuchado para interrogarla sobre el camino a seguir. Al comienzo no lee, pues es muy piadosa, sino autores piadosos o circunspectos: Plutarco, Rollin, Crevier, Saint-Réal, Vertot, Mézeray. Pero no está vigilada o, más aún, es su confesor quien la conduce hacia los caminos peligrosos y le trae *La Nouvelle Héloïse*. En un primer momento, pues, hacia los dieciocho años, va de Thomas a Pope, de Montesquieu a Maupertuis, de Young a el *Espion turque* o a Burlamaqui. Luego encuentra "una obra de un materialista" y quizás el *Emile*, que cita; y muy pronto, de los dieciocho a los veinte años, se sumerge en la filosofía más audaz: todo Voltaire, todo Rousseau, a quien adora, el marqués d'Ar-

gens, Helvétius, Boulanger, Raynal, Bayle, el *Système de la nature* de Holbach, el *Code de la nature* de Morelly.

Su fe religiosa cedió antes esos ataques. Era al comienzo profundamente creyente. Era en Dios y en las prácticas de la piedad donde buscaba la razón de su destino y el apaciguamiento de sus fiebres. A los diecisiete años, en 1771, aún escribía, para Sophie Cannet o, más bien, para ella misma, una muy larga justificación de la religión, donde no es difícil oír las voces de Pascal, Bossuet, Fénelon y algunos otros. Alegato demasiado largo, diríamos, pues no se demuestra con tanta aplicación aquello de lo que uno se siente sólidamente convencido. En efecto, desde 1774, a más tardar, atraviesa por una primera crisis de duda; luego cura o se cree curada. Pero en realidad a medias vencida: para conservar su fe ha debido renunciar a razonarla y refugiarse en las certezas del sentimiento y las pruebas del corazón: "Admiro el modo como Dios me ata a su religión por el sentimiento, en tanto que la sola inteligencia me la haría rechazar; razono y dudo, pero siento y me someto." Sólo que la razón de Mme. Roland no es de las que se callan por mucho tiempo ante la voz del sentimiento. Y sigue hablando: "Soy devota, porque es mi corazón quien actúa: siempre que domina, la religión triunfa; pero cuando se está muy tranquilo y mi entendimiento emprende el vuelo, se balancea por los aires, quiere creer y duda todavía." Muy pronto ese entendimiento ya ni siquiera duda; está seguro de que el cristianismo no es más que una mentira. Manon Phlipon no rompe con él; evitará todo escándalo. Más tarde, en provincia, obrará como conviene "a una madre de familia que debe servir de edificación a todo el mundo". Pero no se trata más que de una deferencia. Rousseau y Raynal han hecho su obra. Considera al cristianismo como la religión más respetable y a su moral como admirable. Pero no acepta ni sus dogmas ni su historia; siente horror por su fanatismo, desdén por sus milagros y sus ritos, repugnancia por sus durezas. Es exactamente una discípula del Vicario saboyano y tan dura, por lo demás, como el Vicario lo es con el racionalismo ateo.

Esta es la gran crisis de la vida interior de Manon Phlipon, más grave que todos los debates de sentimiento en que se esforzará antes y después de su matrimonio con Roland. Se interesó infinitamente menos, antes de 1787, en los problemas de la política. Aprendió de sus maestros los filósofos a odiar el despotismo y ciertos abusos del antiguo régimen; anhela la libertad de conciencia y la libertad de pensar, etcétera, pero se muestra poco curiosa con respecto a los problemas de gobierno; piensa con seguridad que es más bien un asunto que incumbre a los hombres. A los veinte años se interesa en las batallas de los parlamentos; lee *La Constitution d'Angleterre*, de Delolme; es de temperamento "republicano"; pero sabe que la república de sus sueños no es sino una quimera: "Si, antes de aparecer en el mundo, me hubiesen dado a elegir la forma de gobierno, me hubiera determinado, por carácter, en favor de una república; cierto que la habría querido constituida de una manera que actualmente ya no existe en Europa"; es decir que le agradaría vivir en una república "virtuosa" y "ciudadana" a la manera de Mably. Pero sabe que eso no está hecho para Francia; se resigna

a una monarquía moderada y paternalista, a la que desea "respetar y amar por deber y reflexión". Más tarde, hacia los treinta años, en el ocaso de la monarquía, mostrará menos respeto y afecto y no temerá tratar de "esclavos" a ciertos franceses. Pero seguirá permaneciendo muy ajena a la política hasta el día en que los acontecimientos la arrojarán a ella.

No estamos tan abundantemente informados acerca de la juventud de los más ilustres revolucionarios. Pero para la mayor parte de ellos, sin embargo, podemos conocer el ambiente en que han sido educados y, con frecuencia, las influencias que los han formado. Pertenecen a la pequeña o mediana burguesía; han sido instruidos en los colegios y habría que juntar a toda esa juventud a la vez incrédula, escéptica y que confía en la inteligencia, la razón y el genio de los hombres, para asegurar un porvenir de equidad y de felicidad. Danton es alumno de ese colegio de Troyes donde los oratorianos, más todavía que en los otros colegios, muestran tanta osadía filosófica o, al menos, tanta independencia de espíritu. Sin fortuna, reducido al magno salario de escribiente de un procurador en París, lee ávidamente la *Enciclopedia*, Rousseau, Diderot; forma parte de aquellos cuya cabeza fermenta en la impaciencia de actuar.

Camille Desmoulins, alumno brillante de Louis-le-Grand, es un abogadito pobre y oscuro, tanto más impaciente por hacer fortuna por cuanto ama, es amado y no puede casarse si no gana con qué vivir. Ya desde los tiempos del colegio pertenece con toda seguridad a aquellos que han leído a los filósofos y que, al leerlos, han aprendido a desdeñar las tradiciones del pasado. No desprecia ni los éxitos escolares ni, al menos en apariencia, a los profesores de quienes esos éxitos dependen. Hace imprimir por los "mercaderes de novedades", en 1784, una *Epître à MM. les administrateurs du collège Louis-le-Grand*, que permanece dentro de límites muy respetuosos. Pero los mercaderes de novedades han reemplazado con puntos dos versos restablecidos a pluma en un ejemplar de la Biblioteca de la ciudad de París y que constituyen aproximadamente todo el programa de la filosofía:

> *Qu'il est beau, qu'il est grand de n'adopter pour maître*
> *Ni Platón, ni son siècle [et de n'avoir que soi*
> *Pour son législateur, son seul juge, son roi].**

De Robespierre joven no sabemos exactamente qué es lo que pensaba. Puede que, sin la Revolución, no hubiera sido más que un hombre de letras bastante oscuro entre cien otros y menos audaz que muchos otros. Pero es alumno muy brillante del colegio Louis-le-Grand. El es quien, en nombre de sus condiscípulos, pronuncia una arenga a Luis XVI (cuando éste regresa de su consagración; en el Concurso general obtiene un primer accé-

* "Cuán bello, cuán grande es no adoptar como maestro / Ni a Platón ni a su siglo [y no tenerse sino a sí mismo / Como su propio legislador, su único juez, su rey]."

sit de amplificación francesa. Más tarde, al igual que Marmontel, Thomas, Brissot y tantos otros, intenta la fortuna literaria por el camino que habían ilustrado Rousseau. Marmontel, Thomas. Visita a Rousseau. Pretende coronas académicas.

Buzot, en el colegio, tiene el corazón henchido de historia griega y romana; lee a Plutarco con delicia, es decir que se nutre del espectáculo de las virtudes "cívicas" y "republicanas"; lee también a Rousseau y se forma un alma sensible y humanitaria.

Vergniaud pasa varios años en el seminario, en el de San Sulpicio, sin duda; no sabemos si tuvo alma de seminarista; pero en su biblioteca de abogado, en Burdeos, se encuentra la *Philosophie de la nature* de Delisle de Sales y el *Catéchisme du curé Meslier.*

Lombard de Langres recibe educación en el colegio de Chaumont por los padres de la doctrina cristiana. Es probable que no hicieran de él un cristiano muy diligente, pues tuvo como maestros a Manuel y a ese padre Dupont que fue diputado en la Convención y que, según nos dice Lombard, no creía en Dios.

Carnot mantiene primero una sincera fe; pero, a partir de la escuela militar va a visitar a Rousseau, quien, por otra parte, lo recibe agriamente; de piadoso se vuelve deísta, después de haber estudiado filosofía, por curiosidad personal, durante dieciocho meses.

Barère es víctima de un alma inquieta. Cultiva la melancolía y ya el mal del siglo. Realiza "con devoción peregrinajes a la tumba de J.-J. Rousseau". Conversa con pobres vagabundos y sus ojos "se arrasan de lágrimas". El día de su boda, una tristeza profunda y sin causa le "oprime el corazón".

Billaud-Varenne experimenta alternativamente crisis de perversidad y de misticismo. Decide seguir la escuela de Rousseau. Su preceptor le muestra la profunda e injusta miseria de la campaña.

Antes de la Revolución, es decir, antes de los veintiocho años, Barnave ha leído a Voltaire, Rousseau, Diderot, el *Système de la nature*, Helvétius, Raynal. A los veintidós años pronuncia, al abrirse el Parlamento de Grenoble, un discurso sobre "la necesidad de la división de los poderes".

Goujon, en su juventud, se entusiasma con el *Contrat social* y Raynal. Roederer, mientras estudia en Estrasburgo, lee a Helvétius, el *Contrat*, Montesquieu, Delisle de Sales. Dulaure, con gran indignación de sus padres, esconde los libros de los filósofos en su baúl.

De la juventud de muchos otros no es gran cosa lo que sabemos. Conocemos, sin embargo, los éxitos escolares de Couthon, Lebas, Collot d'Herbois, Gensonnet, Pétion, Saint-Just. Algunos, probablemente, no han tenido, en el colegio o durante su juventud, otra ambición que estudiar y seguir su camino; nada revela en ellos inquietudes religiosas o proyectos políticos. Barbaroux, por ejemplo, becario en el colegio del Oratorio, en Marsella, logra allí algunos éxitos; prueba fortuna en París, donde sigue los estudios de la Escuela de minas y vive en la miseria; cinco o seis luises deben durarle tres meses. Luego regresa a Marsella, en 1789. Nada revela en sus cartas las menor inquietud de conciencia, la menor curiosidad política.

Hemos dicho[2] que algunos de esos futuros revolucionarios se hallaron más o menos agrupados, pero poco importa. Se hubieran convertido fácilmente en lo que fueron en otros colegios o en otras universidades. Hemos señalado que no es tan sólo aquí o allá donde el espíritu de los colegios y de la juventud se transforma, sino, en mayor o menor grado, en casi toda Francia. Los que se iban a convertir en los jefes de la Revolución no eran hombres aislados, rebeldes impulsados secretamente por ideas y pasiones singulares; pensaban, si no como todo el mundo, al menos como muchos.

Notas

1. Obras de referencia general: Presbítero de Véri, *Journal* (275). Montlosier, *Mémoires* (209). J.-P. Brissot, *Mémoires* (46); el mismo, *Correspondance* (315). Mme. Roland, *Lettres* (366). Lucile Duplessis, *Journal* (89).

2. Véase *supra*, págs. 285-286.

CAPÍTULO X

La difusión de las ideas filosóficas en los medios populares

Parece casi imposible llegar a conocerla bien. Para estudiar las pocas decenas de miles de personas que componían la *élite* intelectual de la nación, disponemos de gran número de documentos; para juzgar los centenares de miles que representaban a la burguesía media, los documentos son ya menos numerosos, pero todavía suficientes, tanto más cuanto una buena cantidad de éstos son directos e irrecusables. Para conocer a los 18 o 20 millones de franceses que constituían el pueblo, no poseemos más que un pequeño número de documentos; y la mayor parte de ellos encierran las impresiones, las opiniones de gente que no pertenecían al pueblo, que han juzgado quizá sobre la base de apariencias y han generalizado experiencias absolutamente limitadas. Por suerte, sucede que la encuesta no es indispensable. Resulta indudable que, en su inmensa mayoría, la gente del pueblo pudo aceptar, seguir y luego precipitar la Revolución, pero que no concibió su doctrina ni siquiera su idea; y que aquellos que abrigaron esa idea, llegaron a ella por razones políticas, para librarse de miserias y no porque hubieran meditado las doctrinas de los filósofos. El reducido número de quienes podían leer y reflexionar no pudo hacer otra cosa que suministrar un complemento a la acción de la *élite* y de la burguesía.

Del mismo modo sería posible dejar a un lado la cuestión de la instrucción primaria que ha hecho correr tanta tinta y dado pie a tantos estudios, muchos de los cuales, por otra parte, son muy rigurosos y muy preciosos. Pero interesan sobre todo a una polémica: ¿fue la Revolución la primera en querer instruir y educar al pueblo, la monarquía lo ha dejado estancarse en la ignorancia y el oscurantismo? Por el contrario, ¿la Revolución no ha hecho sino proseguir una obra ya próspera antes de ella y la instrucción primaria estaba muy desarrollada antes de 1789? Hermoso asunto para discusiones y diatribas políticas. Pero la solución carece más o menos de importancia para nuestro tema. ¿Qué se aprendía, en efecto, en esas escuelas primarias? Si exceptuamos ciertas pequeñas ciudades y burgos, donde el regente era capaz de enseñar el latín, para preparar algunos raros alumnos a ingresar al colegio más cercano, no se daban sino los conocimientos "usables" * más elementales: leer, escribir, las cuatro operaciones; se aprendía a

* En el texto: *usageables*, forma desusada, incluso durante el siglo XVIII. [T.]

leer en alguna vida de los santos; en ninguna parte, en ningún momento existía el propósito de provocar la menor curiosidad intelectual, el menor apego a la reflexión ¿En qué medida el hecho de saber leer, escribir y calcular podía llevar a esos niños del pueblo a reflexionar sobre su condición y a concebir una política que la transformara? Saber leer significa hoy, para un campesino o un obrero, leer el diario, los carteles electorales, los folletos de su partido. Pero no hay duda alguna de que muy pocos entre la gente del pueblo podían leer esos diarios de provincia de que ya hemos hablado; y para encontrar en ellos curiosidades audaces, tomar lecciones de filosofía, era preciso hallarse ilustrado por otras lecturas. El saber cuántos franceses sabían leer importa a la historia de la Revolución, no a la de los orígenes de la Revolución. Digamos, sin embargo, de qué modo se resuelve el problema.

Ante todo, es indudable que los filósofos y los que negaban serlo se hallaban muy divididos sobre el asunto de la instrucción popular. Los fisiócratas la reclamaron con energía; concibieron la enseñanza gratuita, obligatoria y laica. "Estoy enteramente convencido", escribe Turgot, ya en 1761, "que los hombres no pueden llegar a ser más felices sino volviéndose más razonables y, por desgracia, la mayor parte de los hombres son abandonados a la más profunda ignorancia y sumidos en una estupidez que los hace desgraciados y temibles, por la facilidad con que, por un lado, se los puede oprimir y, por otro, seducir". Turgot prevé la enseñanza de una moral social y hasta política perfectamente laica. Holbach, Helvétius no defienden con menor firmeza los derechos del pueblo a recibir instrucción. Brissot piensa como ellos: "¡Atreveos a instruirlo!" Incluso en Reims los *Affiches* publican dos artículos "sobre la necesidad de instruir al pueblo en general" y sobre sus lecturas: "El mundo no se ilumina con algunos rayos de luz; ésta cae a torrentes sobre todos los puntos"; y el periódico reclama para el pueblo buenos libros y hasta buenos escritos periódicos. En la Sociedad real de Metz, de Tschoudi pronuncia, en agosto de 1768, un discurso acerca de la utilidad y la difusión de la instrucción, y el presbítero Gervaud lee, en la Academia de La Rochelle, en 1770, una memoria destinada a demostrar la necesidad de instruir al pueblo. En Lyón, de 1772 a 1780, Campigneulles, Perrache, Lacroix, el padre Gourdin se pronuncian ardientemente en favor de la instrucción popular.

Pero, en muchos otros, ¡cuántas reservas y, sobre todo, qué voluntad de no dar al pueblo más que una instrucción limitada y práctica! Diderot examina de manera metódica los inconvenientes y las ventajas de la difusión de la instrucción primaria, apoyándose con gran sabiduría en la experiencia de Alemania. Concluye que las ventajas prevalecen ampliamente; pero es porque se atiene a las ventajas prácticas de una instrucción en un todo práctica destinada a formar hombres más útiles y no más reflexivos. Sobre este punto, como sobre tantos otros, los textos de Voltaire son contradictorios; sin duda parece haberse sentido cada vez más persuadido de que la masa no debe saber otra cosa "que cultivar la tierra, puesto que sólo hace falta una pluma por cada doscientos o trescientos brazos". "Me parece esencial que existan andrajosos ignorantes." Se podría responder que crea

escuelas en Ferney; pero lo hace con el mismo propósito que Diderot. Rousseau desea sacar al pueblo de la ignorancia; pero también él se propone tan sólo permitirle vivir mejor, pero no reflexionar. No fue únicamente por humorada que dijo: "El hombre que medita es un animal depravado"; él mismo solo encontró la felicidad, nos dice, dejando de reflexionar. Mercier lamenta profundamente la "doble doctrina" que reserva la cultura a una *élite* iniciada y la niega a los "espíritus esclavos"; pero está lejos de creer que se deba permitir a los niños del pueblo idéntica instrucción que a los de la burguesía. "¿No resulta ridículo y deplorable ver a tenderos, artesanos, incluso a criados pretender educar a sus hijos como los primeros ciudadanos, acariciar la ilusión de una profesión imaginaria para sus descendientes y repetir estúpidamente, como el regente de sexta: '¡Oh, el latín conduce a todo!'" Idéntica timidez —o idéntica sabiduría— hallamos en algunos de los que parecen escribir para defender la instrucción del pueblo. J.-A. Perreau publica una *Instruction du peuple*, cuyo programa es hermoso: "Me dije entonces: no, el pueblo no es malo ni estúpido, es sólo la ignorancia lo que lo deprime..."; pero protesta violentamente contra los labradores ricos que envían a sus hijos "al colegio de las ciudades y se apresuran en hacer de ellos unos señores". Su novela de *Mizrim* desarrolla la instrucción primaria, pero la reduce a la lectura, la escritura, el cálculo, la religión, la higiene y los consejos jurídicos prácticos; veda los colegios a los niños sin fortuna. Y de hecho, su *Instrucción* se reduce a la moral, a los negocios, a la salud. El presidente Rolland reclama escuelas primarias, pero protesta contra el desarrollo de los colegios. Lezay-Marnesia diserta sobre *Le bonheur dans les campagnes*; demuestra que la instrucción es un elemento esencial de esa felicidad de los campesinos, pero tan sólo por sus ventajas prácticas. A esto mismo se atienen el conde de Thélis en su *Plan d'éducation nationale en faveur des pauvres enfants* (plan que puso en práctica en sus fundos) o Philipon de la Madeleine en sus *Vues patriotiques sur l'éducation du peuple*, donde condena "todos esos conocimientos que no hacen sino excitar en él los deseos inquietos y el hastío de su condición". En 1746, el presbítero Terrisse había demostrado la utilidad que para la gente de campo entrañaba el saber leer y escribir, sin más. Treinta o cuarenta años más tarde se añaden conocimientos de economía rural, de higiene, de moral social, a veces, o de derecho usual; pero se trata siempre de vivir mejor, no de aprender a pensar.

Además, una apreciable cantidad de pedagogos no hace ninguna o casi ninguna distinción. Temen que se instruya al pueblo; recelan de la despoblación de los campos, la influencia de alumnos sin fortuna hacia las ciudades, donde sólo podrán encontrar la miseria; y hasta se adivina detrás de sus razones el secreto temor de instruir a quienes únicamente necesitan obedecer y trabajar. El presbítero Fleury declaraba, a fines del siglo XVII, que "los pobres no necesitan ni saber leer ni saber escribir". El presbítero Pluche, medio siglo más tarde, no había mudado de parecer: "¿Qué lugar ocupa ese hombre [el labrador] en el orden de la Providencia? Se halla destinado al más necesario de todos los trabajos, al cultivo de la tierra. Tiene, pues, toda la ilustración que necesita, ya que tiene bastante para su condi-

ción." Los años pasan, pero las ideas no cambian. El intendente de la provincia de Borgoña ve "como un abuso la facilidad que se ha dado a Avallón de hacer aprender a leer y escribir a los niños más pobres". Cuando se trata, después de la expulsión de los jesuitas, de descubrir el mejor plan de educación "nacional", los teóricos más escuchados hacen toda clase de reservas sobre la difusión de la instrucción en el pueblo. "Pocos son los párrocos", dice el presbítero Coyer, "pocos los señores de parroquias que no aplaudan, si han logrado tener un maestro de aldea a su servicio; y si ese maestro puede elevarse hasta llegar a enseñar los principios del latín, ¡es un triunfo!". Para La Chalotais, "el bien de la sociedad exige que los conocimientos del pueblo no se extiendan más allá de sus ocupaciones"; así pues, hay "demasiados escritores, demasiadas academias, demasiados colegios"; y demasiadas escuelas primarias: "Los hermanos de la doctrina cristiana... sobrevinieron, para acabar de echarlo todo a perder." Guyton de Morveau concluye que "la sociedad no necesita agricultores; le hacen falta más soldados, comerciantes y artesanos; y resulta incontestable que tan sólo después de haberse llenado todas las clases de ciudadanos necesarios, la de los hombres de cultura puede acrecerse sin perjudicar al Estado". En torno de esos reputados pedagogos, la mayor parte de aquellos a quienes, de un modo más o menos oscuro, anima el celo de la educación, no ofrecen al pueblo otra cosa que una instrucción rudimentaria; no quieren que vaya más allá de la escuela elemental, es decir, la lectura, la escritura y las cuatro operaciones. Reboul protesta contra el hecho de que demasiados niños del pueblo se dedican al estudio sin tener ninguna disposición para ello. Mauduit, en un discurso de inauguración de cursos del colegio de Harcourt que tuvo cierta repercusión, en 1773, expone idénticas reservas; exactamente lo mismo que Cerfvol o Goyon de la Plombanie. Idéntica opinión en los informes acerca de los colegios que presentan Rolland, el presbítero Terray, Roussel de la Tour. D'Etigny, intendente de la provincia de Auch, llega todavía más lejos; hace suprimir las partidas asignadas a los regentes, con el fin de que se vayan y los niños no se sientan tentados de abandonar la tierra por la escuela.

Esos testimonios resultan muy interesantes por dos razones indirectas: porque los pedagogos se quejan de que los niños del pueblo ingresen a los colegios y atestigüen así que concurren a ellos; tendremos que recordar esas pruebas; porque sus quejas y sus temores nos demuestran una vez más hasta qué punto el espíritu filosófico se hallaba aún lejos, muy a menudo, del espíritu democrático de los revolucionarios. Mas, en sí mismos, carecen de toda importancia. Lo que cuenta es menos las filosofías y las discusiones de los razonadores que la realidad de la enseñanza primaria. ¿Las escuelas eran raras o numerosas, eran frecuentadas y eficaces o raras, poco frecuentadas e inútiles? Acerca de este punto se han realizado encuestas muy minuciosas. Si se intenta reunir sus resultados muy dispersos, es posible responder a nuestras preguntas ya afirmativa ya negativamente. Según los lugares, las escuelas son numerosas o raras, la instrucción elemental difundida o más o menos inexistente. Por ejemplo, en el departamento de Aude, 403 escuelas sobre 446 municipios; en la diócesis de Langres, hay escuelas

en 5 parroquias sobre 6; escuelas en casi todas las parroquias del condado de Nantes, al igual que en el distrito de Cherburgo; en la diócesis de Autun, 295 escuelas para 383 parroquias; en los cuatro departamentos de Meurthe, Mosa, Mosela, Vosgos, 1.993 escuelas (de varones) sobre 2.052 municipios (y 40 regencias de latinidad, 32 colegios, 9 seminarios, 1 universidad). Idénticas proporciones muy favorables en las diócesis, departamentos, distritos, etcétera, de Lyón, Châlons-sur Marne, Reims, Sens, Coutances, Toul, Aube, Vosgos, Ain, Auvernia, etcétera. En Saint-Valery hay 9 escuelas de varones y 3 de niñas; 5 y 1 pensión en Reims; en Draguignan, de 1735 a 1765, el número de escuelas pasa de 1 a 4. En otros lugares, en cambio, las estadísticas son mucho menos favorables. En la diócesis de Léon, si bien hay 10 escuelas en Brest, no hay más que 18 en las 50 parroquias rurales; en el departamento de Maine-et-Loire, no hay escuelas sino en menos de la mitad de los municipios. Pocas escuelas en los Altos Alpes; en la región de Gex, escuelas casi inexistentes. Además, la instrucción de las niñas se halla en todas partes relativa o totalmente descuidada.

Observamos idénticas desigualdades, si intentamos conocer la instrucción de la gente del pueblo. El único testimonio de que disponemos, pero que resulta riguroso, es la proporción de firmas y de cruces en todos los instrumentos privados o públicos. En la amplia encuesta llevada a cabo por Maggiolo encontramos una buena proporción para cuatro departamentos del este. Para 86.000 matrimonios, tenemos 88 % de firmas masculinas y 66 % de firmas femeninas. En Romainville la proporción de analfabetos, que era del 43 % en 1701-1720 (para los hombres), desciende al 16 % en 1741 y al 20 % en 1761. Igual estadística favorable, sobre ejemplos por otra parte restringidos, en Nogent, Baugé, etcétera, etcétera. En otros sitios, en cambio, esa proporción de analfabetos aparece considerable. En el departamento de Creuse alcanza al 90 y aun al 95 %. En Agén, Charente, Vendée, Deux-Sèvres, etcétera, es del 75 al 80 %. Sin que tengamos estadísticas tan precisas, es muy elevada en Auvernia, elevada en Maine-et-Loire. En el departamento de Haute-Vienne, el número de hombres que saben firmar no pasa del 8,2 % en 1751 y 11,8 % en 1789.

Se observa de qué modo se han podido sacar conclusiones contradictorias del estudio de las escuelas y de las firmas. Si establecemos un término medio para toda Francia, se deberá concluir que las escuelas son bastante numerosas y que la instrucción está bastante difundida en la mayor parte del país, mediocre o mala en las regiones montañosas y pobres. Pero, una vez más, no nos interesa saber cuánta gente del pueblo sabía leer, sino si eran capaces de leer otra cosa fuera de su libro de misa y si leían. ¿Cuántos pensaban en algo que no fuera su pan cotidiano, los impuestos, el signo servicio? ¿Cuántos podían razonar acerca de sus miserias y llamar tiempos mejores, no con una oscura violencia, sino escuchando y repitiendo razones? De ello no sabemos casi nada. Demos al menos los testimonios y las pruebas por lo que valen.

En primer lugar tenemos las afirmaciones de los contemporáneos. Pero sucede que son manifiestamente interesadas; cuando son sinceras, nada nos

dice qué experiencias resumen; puede muy bien darse que generalicen apresuradamente hechos aislados o apariencias. "Los saboyanos", dice el padre Sennemaud, en 1756, "comienzan a hablar a lo grande y los limpiabotas hablan de humanidad"; pero el padre Sennemaud es un polemista que odia a muerte a los filósofos. El presbítero Barruel, en sus *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, ha revelado todo un prodigioso complot que, según él, habría logrado infiltrar todos los venenos de la filosofía hasta en el pueblo campesino. Los vendedores ambulantes habrían recibido gratuitamente bultos enteros de Voltaire, Diderot y otros filósofos. Los habrían vendido a diez sueldos el volumen, es decir, mucho más barato que los libros de oraciones. D'Alembert es quien dirige la cosa y hace nombrar por todas partes maestros de escuela imbuidos de filosofismo. Desgraciadamente —o felizmente—, se sabe que el presbítero Barruel no ha hecho sino escribir un sombrío y tortuoso melodrama. Bouillé, en sus memorias, ha recordado que en todas las clases y aun en las campiñas de ciertas provincias el espíritu de turbulencia y de irreligión ganaba terreno; pero Bouillé es marqués y escribe con mucha posterioridad a los hechos, al igual que Dutens cuando afirma que la manía de aparecer como librepensador "había ganado insensiblemente todas las clases del pueblo... el escribiente de procurador, el mozo de tienda". Un informe del arzobispo de Arles a la Asamblea del clero de 1782 afirma que se hace circular "en el seno de los campos" las obras de Rousseau y de Voltaire vendidas a vil precio; pero es probable que el arzobispo de Arles no tuviera pruebas demasiado seguras. Igual dificultad se presenta para el testimonio de Bachaumont que afirma, en 1763, que todo el público tiene en sus manos el *Contrat social*, *L'Ami des lois*, *La Politique naturelle* y que "el propio pueblo se ocupa de ellos"; pues Bachaumont colecciona lo que se dice mucho más que los documentos. Otros contemporáneos merecen mayor confianza. "Bajo Luis XIV", dice el presbítero Coyer, "era bastante común que el hijo del labrador cultivara la tierra, que el del artesano no conociera más que sus manos; hoy día disputan sobre religión, figuran en el foro o emiten su opinión en los espectáculos; nuestros campos y nuestras manufacturas padecen un poco por ello, ¡qué importa! El ingenio ha ganado el Estado. Ha sido preciso dar una Academia a cada provincia; muy pronto cada aldea tendrá la suya". Mercier, Restif de La Bretonne atestiguan que el gusto por las lecturas serias se extiende cada vez más. "Se lee en casi todas las clases. ¡Tanto mejor! Hay que leer todavía más." Para Restif, en cambio, es ¡tanto peor!: "De un tiempo acá los obreros de la capital se han vuelto intratables, porque han leído, en nuestros libros, una verdad demasiado fuerte para ellos: que el obrero es un hombre precioso." Los extranjeros, el alemán Storch, el inglés J. Andrews están de acuerdo con los franceses: "Se lee yendo en coche, de paseo, en el teatro, en los entreactos, en el café, en el baño, en las tiendas, en el umbral de las casas los domingos; los lacayos leen detrás de los coches, los cocheros sobre sus asientos, los soldados en el puesto de guardia, los comisionistas en las postas." *"Men of this plaintive, querulous disposition are numerous in France, from a variety of causes. The most usual one is the*

too great multitude of such as literary education; which necessarily elevates the spirit of a man, and often lifts it above the level of his fortune." *

Esos testimonios son lo suficientemente numerosos y concordantes como para que se les conceda una cierta confianza. Sobre todo, se ven confirmados por documentos más rigurosos. Ante todo, tenemos el reclutamiento de los colegios. Hemos dicho que el externado era casi siempre gratuito y que las bolsas de internado eran muy numerosas; iban evidentemente a los hijos de gente humilde. Las comprobaciones y las quejas de los pedagogos de que hemos hablado confirman y puntualizan. Mercier, J.-A. Perreau, Coyer, Reboul, Mauduit, Goyon de La Plombanie, etcétera, nos dicen expresamente que aquellos a quienes se envía al colegio son tenderos, artesanos, criados inclusive, labradores, aldeanos, niños del pueblo, aun si son "ineptos e indóciles". J.-J. Gautier, párroco de la Lande-de-Gul (cerca de Alenzón), nos muestra en su *Essai sur les moeurs champêtres* (1787), como el deseo de educación se apoderaba a veces repentinamente de la buena gente de campo. Por último, hay hechos, por poco frecuentes que sean, que vienen a confirmar esas generalidades. Se repite con insistencia que si unos aldeanos pretenden, aquí, impedir que cace un pariente del duque de Mortemart, y allí saquean el castillo de un señor de Vibraye, por haber hecho encarcelar a uno de los suyos, es porque han leído *Les inconvénients des droits féodaux*, de Boncerf. En la feria de Saint-Germain, en 1784, las figuras de cera ya no representan solamente al rey, la reina y al delfín, sino a Voltaire, Rousseau y al doctor Franklin. El *Journal de Verdun* es fijado, el domingo, en la puerta de la alcaldía de Velaines-en-Barrois. En 1784, los habitantes de Villers-Sire-Nicole, en Flandes, presentan una petición para ser descargados de los derechos de mano muerta: éstos no se fundan, dicen, sino en títulos falsos y tiránicos, son vestigios de la antigua esclavitud, simulacros forjados por gente adicta a los señores. En Agén existen dos sociedades de lectura, una para los procuradores y los pequeños burgueses, otra para "los grandes bonetes del bajo pueblo". En los *cahiers* primarios de 1789, que no son por cierto copia de algún *cahier* modelo redactado por un burgués acomodado e instruido, es sin duda muy raro hallar el rastro directo de una reflexión inspirada por la filosofía: la gente humilde redacta sus anhelos y no las razones de sus anhelos. No pienso que alguna vez se encuentren tales razones en los *cahiers* de los campesinos escritos por campesinos; pero se las encuentra a veces en los de los artesanos. El *cahier* del Estado llano de Bar-sur-Seine explica, para reclamar la libertad de prensa, que "la filosofía, las letras, las ciencias y todas las artes adquieren nuevos desarrollos y que pueden alcanzar la perfección que hace a los pueblos felices y a los imperios florecientes..."; puede que se trate del estilo de algún abogado o procurador. Pero son los fabricantes de mantas de Montpellier quienes piden que se erija en París, frente a la estatua de Enrique IV, la de Luis XVI: "La de Luis, en lugar de naciones encadenadas, se hallará rodeada de fran-

* "Los hombres que exhiben ese espíritu quejoso y descontento, son numerosos en Francia, y ello por diversos motivos. El más común es el exceso de tal educación literaria; cosa que, necesariamente, realza el espíritu de un hombre y, con frecuencia, lo encumbra por encima del nivel de su fortuna." [T.]

ceses que tendrán a sus pies mil grillos rotos y dispersos." Los vidrieros de Saint-Maixent piden que el Tercer Estado del Poitou erija por su cuenta y cargo una estatua ecuestre de Luis XVI con, a sus pies, la del presbítero Raynal "una rodilla en tierra, presentándole su *Histoire philosophique*... y llevando esta inscripción: *Al padre del pueblo*". Los maestros zapateros de Gray también han leído a Raynal: "Además, como dice Raynal, el artesano está obligado a aparecer, por más que le cueste, para conservar su renombre."

Sobre todo, conocemos muy bien, o suficientemente bien, la historia de un cierto número de esos hijos del pueblo que han intentado, mediante la instrucción, salir del pueblo y que han aprendido, en los colegios y los libros, a pensar más o menos como filósofos. Tenemos a Marmontel, hijo de un modestísimo sastre de la pequeñísima ciudad de Bord, que para vivir mientras realiza sus estudios no tiene más que pan negro de centeno, queso, tocino, carne de vacuno, las papas y los cuatro o cinco luises por año que le envían los suyos. Y a Restif, hijo de un viñador-agricultor de muy buen pasar (dejará de sesenta a setenta mil libras), pero que no obstante nace en el pequeño dominio de La Bretonne, en el pueblo de Sacy, y cuyo padre tenía catorce hijos. Sus hermanos, el párroco del pueblo de Courgis y el presbítero Thomas Restif le enseñan latín. Pero su padre no entiende hacer de Nicolás Restif ni un sacerdote ni un chupatintas: lo hace entrar en una imprenta de Auxerre como aprendiz de tipógrafo; allí lee con avidez; traba relación con un fraile franciscano ateo. Un enredo amoroso lo obliga a abandonar la ciudad y refugiarse en París; ingresa a la Imprenta real, en el Louvre, pasa de imprenta en imprenta, se apasiona con el teatro, regresa a Auxerre, vuelve a París; y por último decide bruscamente abandonar el oficio de obrero impresor, para hacerse hombre de letras. En su nueva ocupación vive de miseria, pero se empecina, imprime en caso extremo sus novelas y acaba conquistando una suerte de celebridad. Y, por supuesto, tenemos al propio J.-J. Rousseau, a Diderot, a Brissot (hijo, por otra parte, de artesanos ricos), Beaumarchais (hijo de un relojero que lo era aun más). Thomas es uno de los diecisiete hijos de una familia de modestos comerciantes de Clermont-Ferrand; tres de esos hijos, entre ellos el escritor, llevan lo suficientemente adelante sus estudios como para ingresar en la carrera de la enseñanza.

Todos éstos han superado "la etapa" y conquistado la gloria o la notoriedad. Otros, en cambio, han permanecido más o menos en el nivel en que la cuna los había colocado y sólo los conocemos por azar. Pero su ejemplo es todavía más significativo. Hoche, a los diecisiete años, no era más que palafrenero en las caballerizas de la reina; y nada sabríamos de él sin el azar de las guerras de la Revolución; pero ese humilde palafrenero leía con ardor; lo sabemos por el rudimentario estilo de una carta de su tío Merlière: "Ha permanecido allí [en su casa] dos años, a los que siempre hemos observado que leía día y noche grandes autores como Voltaire, J.-J. Rousseau y otros." E.-J. Pourchet, campesino del pueblo de Aubonne (Doubs), nos ha dejado un libro de familia donde, en medio de notas acerca de los acontecimientos locales, las cosechas, los ingresos y los gastos,

copia pasajes sobre la historia de su provincia y discute acerca del origen de la propiedad privada y municipal. Teyssiné, cura a porción congrua de Solomiac, en la diócesis de Lombez, ha gastado seis mil libras para su biblioteca; se convertirá, por lo demás, en un ferviente revolucionario. Franklin, durante su permanencia en París, recibe numerosas cartas de gente muy humilde que por lo tanto, sabe que está allí y qué es lo que representa. Y ya hemos visto que un pobre maestro de escuela de la Provenza, Gargaz, efectúa a pie el camino de París, para ir a postrarse a sus plantas. Dutens conoció a un zapatero, cierto que enriquecido, que era filósofo; es una "manía de moda".

Sabemos, por último, que un cierto número de diputados de la Convención no eran ni abogados ni procuradores ni burgueses, sino artesanos, obreros, campesinos y que un número aún mayor eran hijos de artesanos, de obreros, de campesinos. Sin duda que algunos de esos artesanos o campesinos podían ser gente muy acomodada; no siempre nos hallamos bien informados; pero sabemos con bastante frecuencia que eran obreros y pobres o hijos de obreros y de pobres. Si a éstos añadimos aquellos cuyo exacto estado de fortuna no es bien conocido y aquellos que no la tenían, encontraremos sin dificultad una cuarentena en el Diccionario biográfico de Kuscinski.

¿Qué pensaba exactamente toda esa gente humilde, esos hijos de gente humilde acerca de todos los problemas religiosos, sociales, políticos, discutidos por los filósofos? ¿Qué es lo que habían ganado o perdido en sus estudios y sus lecturas? La mayor parte de las veces sólo podemos suponerlo para el caso de los que no han escrito nada, es decir, para casi todos. ¿Cómo, por ejemplo, y en qué medida la irreligión ha ganado masas populares y campesinas? No lo sabemos. En 1752, un cierto Bosquet de Colommiers, gacetillero, comprueba que en Saint-Sulpice ha habido 66.000 comulgantes en lugar de 130 a 150 mil, pero, nos dice, ello es por razones de jansenismo y como forma de protesta contra los certificados de confesión.* Necesitaríamos estadísticas sobre el número de comulgantes, del mismo modo como las hay sobre el número de campesinos que saben firmar, y no las tenemos. El único documento preciso es un caso policial, sin duda auténtico, que tuvo cierta resonancia, pero que debe haber permanecido bastante en secreto, para que el presbítero Mulot y Lenoir, que nos lo refieren, no concuerden en los detalles. En 1782 hay, en la Salpêtrière, dos o tres mujeres que vivían con hombres "sin otros frenos que el amor"; sus hijos carecen de religión. Se trata, dice Lenoir, de miembros de una secta deísta del barrio de Quincampoix; son, dice Mulot, prosélitos "de un sistema ateístico que, según se pretende, se difunde bastante... el lenguaje de esas mujeres es que no hay Dios; que el solo amor de la virtud basta para hacer buenos ciudadanos; que el hombre no debe tener otra finalidad, y que si se las atormenta por seguir esa manera de pensar, eso constituye una gloria para ellas; es hermoso sufrir por la virtud". Si esas razones son autén-

* Impuestos a todos los sospechosos de profesar el jansenismo, después de la publicación de la bula *Unigenitus*. [T.]

ticas, no hay duda de que Diderot o Helvétius o algún otro filósofo han pasado indirectamente por ahí. Pero nada nos ilustra acerca de la importancia de la secta; nada nos dice cuánta gente, sin formar una secta y correr el riesgo de ir a parar a la Salpêtrière, pensaba como esos mártires del filosofismo. Una docena de curas de la bailía de Reims señala, en 1789, que los campesinos no tienen religión, y dos afirman que son un poco "republicanos"; pero ¿lo eran en 1787? Puede que ello signifique sencillamente que no siempre obedecían a su párroco. La historia de los comienzos de la Revolución prueba de modo manifiesto que existía, al menos en el bajo pueblo y entre los campesinos, una masa flotante que, aun cuando todavía practicara exteriormente la religión, no estaba ya unida a ella por ninguna fuerza interior sólida y de la que debía desprenderse ante la primera conmoción. Pero sobre esto no podemos formular más que hipótesis.

En resumen, los documentos y las verosimilitudes son suficientes para establecer que, más allá de la burguesía, había infiltraciones del espíritu filosófico en los medios populares; existen, más o menos, en toda Francia. No sería posible determinar exactamente su importancia. Pero, digámoslo una vez más, ese conocimiento no es esencial. No es el pueblo quien ha desatado la Revolución ni siquiera quien, al comienzo, ha pesado sobre ella. No ha hecho más que seguir, por cierto que con entusiasmo. Y para explicar ese entusiasmo, no hay duda que ante todo es preciso pensar en las causas políticas. De ellas, aun cuando sean ajenas a nuestro tema, será necesario decir algunas palabras.

CAPÍTULO XI

Algunas observaciones sobre las causas políticas

No SIEMPRE es posible separar de manera bien definida las causas puramente políticas de la Revolución de sus causas intelectuales. Desde el punto de vista teórico la distinción es clara. Llamamos causas políticas puras las situaciones o los acontecimientos lo suficientemente intolerables como para inspirar el deseo de cambiar o de resistir, sin otra reflexión que el sentido del sufrimiento y la búsqueda de las causas y los remedios inmediatos; llamamos obras políticas puras aquellas que se limitan a exponer esas situaciones y esos acontecimientos, esas causas y esos remedios, sin tratar jamás de generalizar, de apoyarse en principios y doctrinas. Inversamente, las causas intelectuales puras serán aquellas que se limitarán al estudio de esos principios y doctrinas, sin preocuparse, al menos en apariencia, por las realidades políticas de la época presente. Pero resulta evidente que las dos clases de causas tienden constantemente a aproximarse: el político puro tratará de fortalecer sus reclamaciones apelando a la justicia y a la razón filosófica; el filósofo construirá su doctrina para resolver los problemas que la vida real y la política actual le habrán planteado; si no los menciona, por prudencia, ellos serán en realidad su punto de partida.

De hecho, toda la filosofía del siglo XVIII está infiltrada de política, y nuestro estudio se ha esforzado por seguir, en la medida de lo posible, esos estrechos vínculos entre las discusiones teóricas y la vida francesa. De igual modo, un cierto número de obras, principalmente políticas, pretenden apoyarse en la razón filosófica. Cuando Necker promulga el edicto que reforma las casas del rey y de la reina, lo hace preceder de un preámbulo. Se trata dice Métra, de "una obra maestra de beneficencia y honestidad que cautiva y encanta a todos los corazones y todos los espíritus. Se vive en pleno éxtasis y entusiasmo". El edicto, que hace firmar por Luis XVI, para abolir la mano muerta en los dominios de la corona, declara en su preámbulo que se inspira en el "amor a la humanidad" y que suprime los "vestigios de un feudalismo riguroso". Beneficencia, amor a la humanidad, supresión del feudalismo, todo esto constituye el lenguaje de la filosofía. Pero, con todo, existe un número considerable de escritos y panfletos que están inspirados tan sólo por una finalidad estrictamente política. Se

trata de derribar a Turgot o a Necker, de hacer suprimir el vigésimo,* de restablecer las veedurías y los maestrazgos; poco importan las ideas, sólo interesa la acción. Aun cuando no se trate sobre todo de polémicas y de intrigas, cuando se habla de finanzas, del comercio de granos, etcétera, la intención más frecuente es la de exponer medios prácticos de resolver problemas prácticos, sin ninguna pretensión de razonar como filósofo. De todas esas obras no teníamos más motivo de ocuparnos que de los acontecimientos propiamente políticos, pero importa no olvidar que la filosofía y la política, la especulación y la acción han reaccionado constantemente la una sobre la otra, aun en los casos en que nos las vemos mezclarse abiertamente.

La filosofía ha dado ocasión a quienes deseaban inmiscuirse en la política de discurrir acerca de ella. Es indudable que en todas las épocas del antiguo régimen, aun en los tiempos más severos y eficaces de la censura, circularon libelos; pero eran más o menos raros y su difusión más o menos dificultosa. Después de 1770 y, sobre todo, después de 1780, por el contrario, la libertad de escribir reclamada por los filósofos se ha vuelto, de hecho, casi completa. Ante todo, porque es impuesta por un irresistible movimiento de opinión; y luego, porque son a menudo los más grandes señores quienes, en los libelos que solventan, pretenden hablar en nombre de la filosofía. Un torrente de escritos se derrama por el dique quebrantado; pero son los filósofos quienes lo han roto. Por otra parte, los acontecimientos puramente políticos y todos los libelos a que dieron origen sirvieron poderosamente a la causa de las nuevas ideas, aun en el caso en que tales ideas no estuvieran en tela de juicio. Siempre que las autoridades prohibían escribir sobre materias de finanzas y de administración, lo prohibían en todos los casos, aunque fuera para apoyar sus propias ideas. Sabían lo que hacían; pues discutir equivale a estimular el placer de la discusión; exponer o proponer reformas, aun las deseadas por el gobierno, equivale a admitir que éste tiene el deber de darlas a conocer antes de realizarlas, equivale a estimular el espíritu de examen. Esa es la causa por la cual los centenares de libelos publicados sin ninguna intención filosófica o los tratados más anodinos han constituido una de las causas que han obrado más poderosamente sobre la opinión pública; expusieron ante ella los problemas políticos y la inclinación a reflexionar sobre ellos.

Ahora bien, las disputas políticas, las ocasiones para libelos y los mismos libelos fueron muy numerosos y violentos a partir de 1750. Guerra cada vez más implacable y que se exaspera a causa de la contienda por los certificados de confesión entre los jansenistas y sus adversarios. Impuesto del vigésimo que Machault pretende imponer a las órdenes privilegiadas y que da origen a una cuarentena de folletos. Guerra entre el poder real y los parlamentos, en la que aquél, alternativamente victorioso y vencido, acaba por resignarse al triunfo de estos últimos. Condena de los jesuitas en 1761. Reformas de Turgot, guerra de las harinas,** abolición del signo

* *Vingtième*: impuesto correspondiente a la vigésima parte de la renta. [T.]

** Provocada por un decreto del Consejo (1774), que autorizaba el libre tránsito de los cereales dentro del país y prohibía su exportación. Como la cosecha de

servicio, de las veedurías y de los maestrazgos. Asunto de los curas a porción congrua. Reformas de Necker; primera asamblea provincial del Berry, etcétera, etcétera. No pasa año, por decirlo así, en que la opinión pública no sea invitada, sino a expresar su opinión, por lo menos a pensarla acerca de algún grave problema de política interior o exterior. Sin cesar se repite a innumerables lectores: las cosas andan mal, es preciso cambiarlas; sin cesar el espíritu político de cambio empuja los ánimos por la misma pendiente que el espíritu filosófico de renovación. Algunos ejemplos, sumariamente mencionados, pueden precisar esa convergencia.

En esa terrible cuestión de la hacienda pública que ocasionará la ruina de la monarquía, la bibliografía de Stourm enumera, además de las severas obras de Dupin, Forbonnais, Mirabeau, Le Trosne, Condillac, Bellepierre de Neuvéglise, Naveau, Darigrand, etcétera, etcétera, alrededor de 70 folletos, desde 1759 hasta la Revolución. En 1781, los enemigos de Necker pudieron formar, añadiendo dos escritos del propio Necker, tres volúmenes de las "obras a favor o en contra [en realidad en contra] de Monsieur Necker". Sobre la asamblea de notables aparecen, en 1787, 14 libros o folletos, y 15 sobre la publicación de los sumarios. La resonancia de toda esa prosa es muy a menudo considerable. El *Compte rendu* de Necker desencadena una verdadera fiebre. "Hasta las vendedoras de pescado", dice Mallet du Pan, "compran la obra de Necker". Se vendieron algo así como cien mil ejemplares, cantidad inaudita para la época. Los propios almanaques, a comienzos de 1787, comienzan a reformar la hacienda pública. Las *Etrennes nationales*, el *Trésor des almanachs*, el *Almanach de Liège* insinúan que sobre mil millones de las rentas reales, tan sólo trescientos millones se imputan a gastos conocidos... y confesables. Se persiguen y suprimen los almanaques, pero se encuentran en circulación veinte mil ejemplares de las *Etrennes nationales* y se las paga hasta seis libras. La lucha parlamentaria fue aun más violenta y sus resonancias más hondas; pues los abusos financieros afectaban a cada uno en su vida personal y no menoscababan directamente la vida colectiva; pero existían parlamentos en toda Francia; sus manifestaciones, sus exilios, supresiones, nuevas convocatorias hacían repercutir ruidosamente, de provincia en provincia, las luchas del Parlamento de París y se rodeaban de la más amplia publicidad. Es sabido en qué consistió realmente esa oposición de los parlamentarios: profundamente egoísta, inspirada únicamente en el deseo de defender todos los privilegios de que disfrutaban de manera directa o indirecta. Luchan contra todo aquello que tiende a reformar sabiamente el impuesto, a hacer desaparecer los derechos feudales más injustos; son los enemigos de todos los ministros reformadores. Ciertos espíritus clarividentes lo entendieron así algunas veces, a partir del siglo XVIII. Voltaire, d'Alembert, Helvétius, Marmontel, Diderot no gustan de los parlamentos. "Me sería muy dificultoso", dice el presbítero de Véri, "exponer la finalidad razonable y exacta que esos cuerpos podían tener. Se hallaron animados por nimiedades que nada importaban al Estado. Ven-

---

ese año fue pobre, estallaron violentos disturbios, incluso en París. Las enérgicas medidas del ministro Turgot les pusieron fin. [T.]

dieron a la corte su silencio por todo cuanto tocara a los impuestos, los derechos de los pueblos y el bienestar de los ciudadanos; supieron, sin embargo, invocar el nombre del bienestar público en todas las resistencias que presentaron frente a los privilegios de los cuerpos, a las jurisdicciones personales y a los odios particulares contra los comandantes de provincia". Nada más justo. Pero contra la arbitrariedad del poder real eran los únicos que podían resistir, y resistían; se les daba la razón por anticipado. Por otra parte, utilizaban generosamente fórmulas filosóficas y humanitarias; denunciaban el despotismo, alegaban las leyes fundamentales, la libertad, la razón y la humanidad. Frecuentemente, siempre que el caso no importase riesgos, adoptaban alguna decisión inspirada por la filosofía. Rehabilitaban a Calas y a Sirven, anulaban los votos forzados de un monje, ordenaban a un párroco consagrar el matrimonio de negociantes sospechosos de protestantismo, etcétera. Se los tuvo por héroes y "padres de la patria".

Por todas partes, o casi, los ánimos se exaltan y manifiestan abiertamente su indignación o su alegría. Ducis detesta los parlamentarios, a los que trata de "republicanos"; pero se espanta de ver "hasta qué extremo llegan las declamaciones y los razonamientos". Hardy está convencido de que se ha propalado en los cinco grandes colegios de la Universidad un proyecto para asesinar al canciller Maupeou. "El señor canciller", escribe la baronesa de Mesmes, "desde hace seis meses ha hecho enseñar la historia de Francia a gente que quizás hubiesen muerto sin haberla conocido". De hecho, las luchas parlamentarias tienen eco hasta en los modestos diarios personales, donde no se encuentran más que acontecimientos familiares, cuentas, sucesos del barrio, revueltas. Mellier de Abbeville, un diario de un burgués de Caen son "anti Maupeou"; anotan feroces epigramas, las mascaradas de Bayeux y Caen que escarnecen al Consejo superior.* J.-C. Mercier, cultivador del Franco Condado, se interesa vivamente en el exilio del Parlamento de Besanzón, y lo deplora. Un anónimo de Grenoble se regocija, por excepción, de la expulsión de su Parlamento en 1771; otro, de Reims, juzga la expulsión como una "mala faena". Aun en las ciudades donde no hay parlamento, parlamentarios exiliados provocan curiosidad, movimiento, la tentación de pensar como ellos y censurar al poder. Los habitantes de Bourges, un tanto aletargados, necesitan cinco meses para darse cuenta de su presencia; pero enseguida vienen las visitas, la simpatía, fiestas, la complicidad. En Châlons-sur-Marne, "en la opinión general y por los estudios de esos señores se sienta la opinión de que la nación se halla por encima de los reyes". Todo esto se ve apoyado, excitado por un diluvio de libros y libelos. El solo Bachaumont llega a contar más de sesenta contra el sistema Maupeou. Cuando las autoridades los persigue, la curiosidad se apasiona y los precios suben. Frecuentemente el tono adquiere una extrema violencia. El *Ami des loi* declara (1770) que "Francia es presa del más cruel despotismo". En 1771, el *Manifeste aux Normands,* el *Propos indiscret* hablan con mayor violencia que los libelos de los comienzos de la Revolución: "La finalidad de la actual conmoción es la de dominar a discreción a los pueblos, de hacer

* Instituido por Maupeou, para reemplazar al Parlamento. [T.]

al rey copropietario de los bienes de los franceses, de atribuirle la parte del león... no hay más regla que el apetito de uno solo"; el monarca parece decir a los parlamentarios: "No quiero que penséis... No quiero que seáis hombres, y todavía menos ciudadanos, sino perfectamente esclavos."

Fuera de esos dos grandes combates, en los que la monarquía consume interminablemente sus fuerzas, toda suerte de escaramuzas y de escándalos hacen correr, en los veinte años que preceden la Revolución, las lenguas y las plumas. Escándalos judiciales, de los cuales se cuentan los casos Calas, Sirven, Montbailli para las condenas de inocentes, el caso Goëzman para la venalidad de los jueces, no son sino los más sonados; hay una docena de otros que dan amplio curso a "memorias" llenas de elocuencia y filosofía: caso de los tres "enrodados" de Chaumont, que quizá no eran todos inocentes, pero que Dupaty, Condorcet, etcétera, hacen absolver con gran estruendo en 1787; caso de la hija de Salmon, condenada por parricidio, rehabilitada en 1786 y que es presentada en la corte, etcétera. El solo abogado Cauchois se crea una reputación por haber hecho absolver o rehabilitar a siete inocentes caídos en las garras de la justicia. Escándalos financieros y escándalos de corte, entre los cuales la quiebra del príncipe de Guéménée y el asunto de Collier no fueron sino los más célebres. Menudos escándalos criminales que la opinión recoge y comenta, para indignarse de la insolencia y de la impunidad de los grandes: oficiales que insultan e hieren a burgueses, derriban a un sacerdote; un gentilhombre que roba impunemente a un joyero. Hechos más graves: el duque de Recquigny mata a un carpintero que le pide dinero; "se pretende silenciar ese asunto"; el duque de *** incendia una casa, rapta a una joven, la viola, y no se lo castiga; un Choiseul mata a un *fiacre*; el marqués de Sade tajea con un cortaplumas el cuerpo de una joven y se le permite huir; el presidente d'Entrecasteaux asesina a su mujer y también se le deja huir. Por último, en la propia provincia, se producen contiendas que enfrentan, particularmente en el teatro, la violencia insolente de los oficiales gentileshombres y la dignidad burguesa que no se deja avasallar. Hay varios ejemplos que tuvieron resonancia. El más sangriento y el más severamente comentado fue el del teatro de Beauvais; los oficiales mataron o hirieron gravemente a varios espectadores de la platea; no fueron castigados individualmente; la gente se indignó, pues, por "el espantoso suceso de Beauvais"; apareció una vehemente oda sobre la "matanza de Beauvais"; y Chénier "gime en silencio" sobre la impunidad de "crímenes tan odiosos".

Cabe añadir a todas esas polémicas, que se refieren a circunstancias más o menos precisas, todos los libelos y folletos tan numerosos que atacan, a veces con grosera violencia, la propia persona del rey, de la reina o los principios y la conducta del gobierno. Se sabe que hay en Londres, en Holanda y en otros lugares, verdaderas manufacturas de esas publicaciones que los gobiernos extranjeros toleran por motivos políticos y cuyos autores no son más que chantajistas; la policía posee todo un servicio encargado de la persecución y de las negociaciones; y se conocen las novelescas aventuras de Beaumarchais ocupado en silenciar a algunos libelistas. Esas "gacetas", esos "espías", esos libelos no constituyen, pues, testimonios fieles de la

opinión ni siquiera de una opinión. Pero, sin embargo, *La Gazette noire, Le Gazetier cuirassé, L'Espion des boulevards, L'Espion anglais, L'Espion dévalisé, L'Espion français à Londres, L'Observateur anglais,* menos insolentes que los *Gazetiers,* estimulan la curiosidad e influyen sobre la opinión pública. Sobre todo, hay muchos otros libelos más sinceros y más reveladores. Más aún, los ha habido siempre, a través de todo el siglo. "*Los autores libeláticos,* como decía Bayle", escribe Marais en 1732, "se muestran extrañamente desenfrenados". En 1748 se produce el caso del presbítero Sigorgne, notorio profesor de filosofía en el colegio du Plessis, encerrado en la Bastilla por versos contra Luis XV.

Lâche dissipateur des biens de ses sujets,
.....
*Et c'est pour t'abhorrer qu'il reste des Français.**

No era el autor de los versos, pero los sabía de memoria y los recitaba. En múltiples ocasiones, de 1749 a 1757, d'Argenson señala, en sus *Mémoires,* libelos, canciones, versos, estampas, contra la Pompadour y el rey; son "espantosos" u "horribles". Uno de ellos comienza: "Despertad, manes de Ravaillac"; ** se acusa a varios pedantes de la Universidad; y hasta un tal Cogorne o Begorne se degolló (se ve que d'Argenson no está muy exactamente informado). Durante el jubileo de 1751 se echan numerosos billetes en el cepillo de las iglesias, para pedir la revolución y la conversión del rey. En diversas iglesias se fijan o arrojan versos "regicidas". En 1758 se allana el taller de un impresor de libelos. En 1768, dice el presbítero Mulot, hay en la Bastilla más de cien personas a causa de los libelos. Después de 1770, acrece la importancia y el número de esos libelos; se agrandan hasta transformarse en volúmenes y, a veces, adoptan el tono filosófico. "El hombre que más daño ha causado", dice en 1773 una *Adresse présentée au clergé Velche,* "es el que ha dicho a los príncipes y persuadido a los demás que los reyes sólo reciben su poder de Dios". Luego vienen la *Oraison funèbre de Louis le Blâtier,* la *Vie privée de Louis XV,* los *Fastes de Louis XV, L'ombre de Louis XV devant Minos,* la *Bibliothèque de la cour* y la *des dames de la cour,* etcétera, etcétera. Hacia 1781 se hace circular la insignia de los *Cinq tout* compuesta por Dulaure:

Le roi: Je mange tout;
Le noble: Je pille tout;
Le soldat: Je défends tout;
Le prêtre: J'absous tout;
*L'homme en blouse: Je paie tout.****

* "Ruin disipador de los bienes de sus súbditos, / ..... / Y es para aborrecerte que aún quedan franceses."

** El asesino de Enrique IV. [T.]

*** "Los cinco todos": "El rey: lo como todo; / El noble: lo saqueo todo; / El soldado: lo defiendo todo; / El sacerdote: lo absuelvo todo; / El hombre en blusa de trabajo: lo pago todo."

O bien, en abril de 1787, tres versiones de la "famosa fábula" del granjero que pide a los pavos "de noble origen" y al "gordo pueblo de los gansos" con qué salsa desean ser comidos, visto que ya se ha comido todas las aves menudas. Los libelos circulan hasta en provincia. Así en el mercado triguero de Troyes, en octubre de 1774: "Que la miseria no aplaste a nadie; o más vale vivir sin la ley que sin pan. Todos de acuerdo."

Menos temibles, casi siempre, eran esas *nouvelles à la main* que Funck-Brentano ha estudiado. Se trataba mucho más de recopilaciones de curiosidades y de chismes que de iniciativas filosóficas o políticas; pero las *nouvelles* curiosas eran a veces, y cada vez más a medida que avanza el siglo, *nouvelles* impertinentes. Las *Correspondances de Métra, de Bachaumont* y las otras constituyen el testimonio bien conocido de esto: en ellas se protesta contra los libelos, folletos, canciones, pero se les sigue el rastro y, si se da el caso, se los imprime *in extenso*. Una ordenanza de 1745 había prohibido, pues, las *nouvelles à la main* so pena de azotes y de destierro. Pero con frecuencia sus clientes más fieles eran los grandes señores y la gente bien colocada; y si bien cada tanto se encarcelaba a algún pobre diablo, el negocio siguió siendo sumamente próspero. Señalemos que la provincia tiene también sus *nouvelles à la main*. Se las encuentra en Normandía, en Burdeos, en Libourne, en Laval, etcétera.

Más inasibles aún eran esas canciones que, como es sabido, causaron furor durante el siglo XVIII y de las que se publicaron abundantes recopilaciones. Muchas de esas canciones no poseen ningún alcance político o filosófico y hasta hay muchas que dan pruebas del más grande respeto y más tierna adhesión al rey y a la monarquía; pero algunas son "patriotas" más que monárquicas y celebran, por ejemplo, los insurrectos de América; también hay muchas que son "execrables" o "abominables", es decir, violentamente injuriosas contra el rey, la reina o la corte.

Por último, estaba todo aquello que no ha dejado huella escrita, las conversaciones, los rumores, los "se dice", todo lo que propalaban, todo lo que discutían los "gacetilleros" que "hormiguean" en París hacia 1780, todo lo que se cuchicheaba en los cafés, todo aquello que hacía las delicias de los salones. La policía vigila con un celo sumamente indiscreto los cafés y los paseos, y las penalidades son severas. En 1744 detienen "en los paseos" a una cantidad de gente "que difundía malas noticias y hablaba mal del rey". En 1758, el caso Moriceau de La Motte tuvo, como hemos visto, gran resonancia. Moriceau, por haber pronunciado algunas frases de vago conspirador en un café, fue tranquilamente colgado. Pero no se impide conversar a la gente y cuando las palabras malvadas son palabras ingeniosas, circulan por el Palais-Royal, por los salones y hasta llegan a provincia, donde, por ejemplo, las *nouvelles à la main* de Normandía las recogen.

Había un terreno en el que los hechos bastaban sin las ideas y donde, por lo demás y como ya hemos visto, éstas no intervinieron sino muy raramente: es el del descontento popular. Cuando el pueblo tenía hambre o se moría de frío, no tenía necesidad de filósofos para maldecir de un Estado

social que lo condenaba a la más cruel zozobra. Esa historia de los sufrimientos populares tampoco pertenece a nuestro tema, pero constituye su complemento necesario. Es indudable que las clases más pobres de la población no desencadenaron la Revolución y que no podían desencadenarla. Pero no lo es menos que la acogieron con regocijo, que la apoyaron y que le proporcionaron, casi en todas partes, sus fuerzas decisivas. No declararon la guerra ni dieron jefes, pero formaron el ejército sin el cual la Revolución no hubiera podido ser o no hubiera sido lo que fue. No tenemos por qué escribir su historia, pero se han reunido ya para hacerla tantos hechos y nosotros mismos hemos encontrado tantos otros (sin por ello realizar ninguna encuesta metódica), que podemos, antes de dar término a este estudio, ponderar brevemente cuánta era la fuerza de rebelión instintiva que podía agitarse en esa masa popular.

La razón de esas agitaciones era la miseria. Mucho se ha discutido acerca de esa miseria del pueblo al finalizar el antiguo régimen y las conclusiones son muy contradictorias, a pesar o, si se quiere, justamente a causa de la precisión de las encuestas. Nada más complejo que esa Francia del antiguo régimen; de ello hemos encontrado frecuentes pruebas, sobre todo al estudiar la instrucción primaria. Una investigación realizada en una provincia puede, así llegar a resultados exactos y contradichos por una investigación efectuada en otra provincia y no menos exacta. Hasta puede ocurrir que la oposición sea profunda entre dos partes de una misma provincia. Sobre todo, y no parece que se haya señalado como convenía esa dificultad, para una misma región, para una misma localidad, los resultados y, en particular, las impresiones de los viajeros, de los testigos podrán variar fundamentalmente no sólo de un período a otro, de un año a otro, sino hasta de un mes a otro. Nada más inestable en ese entonces como la vida, pues si los salarios bajos o muy bajos se muestran extremadamente estables, el costo de la vida, para el pueblo, varía de manera prodigiosa. La base de su alimentación es el pan, pues casi no come carne y no gusta de las "hierbas", es decir, de las legumbres. Ahora bien, el precio del pan experimenta sin cesar las más violentas variaciones. En Bretaña, de 1761 a 1789, el precio oscila, en la propia ciudad de Nantes, entre 1 sueldo 5 dineros la libra y 5 sueldos; en Merfy, cerca de Reims, va, entre 1765 y 1770, de 6 a 20 libras; en Reims, de 1787-1789, de 12 a 28 dineros; en el departamento de Mayenne, en 1764, el trigo cuesta 6 libras 3; y 14 libras 10 en 1784; el libro de familia de los Daurée de Agén consigna precios que varían del simple al quíntuplo; en Villars (Provenza), en 1756, el precio va de 11 dineros a 32. En Gascuña, de 1778 a 1779, los precios son de 18, 21, 10 y 6 libras 16 sueldos. En Saint-Omer, de 1755 a 1783, los precios de la *razière* * de trigo común son, en libras (y descartando los sueldos), de 6, 12, 13, 8, 20, 9, 13 libras. Otra dificultad que no se tiene bastante en cuenta consiste en que es preciso sin cesar referir los salarios al precio promedio del costo de la vida, extremadamente variable según las localidades. En Saint-Brieuc, en 1750, por ejemplo, un obrero gana 15 sueldos; pero la libra

* Algo más de 70 litros. Medida antigua. [T.]

de carne cuesta 3 sueldos; es decir que el obrero de 1750 gana, relativamente, tanto como el obrero actual.

A pesar de todas esas causales de error, he aquí, según parece, las conclusiones más verosímiles. La nobleza se halla, de hecho, en plena decadencia; la nobleza cortesana se ha arruinado en locas prodigalidades y ya no vive más que de expedientes y de pensiones y liberalidades reales; la nobleza de provincia se ve cada vez más empobrecida, cada vez menos respetada y cae a veces en las más viles situaciones. La burguesía que vive de sus cargos, de sus propiedades, del comercio local, se encuentra estacionaria. La burguesía que se ocupa de finanzas, del gran comercio y de las primeras industrias ha progresado notablemente. Por lo que se refiere a los campesinos, la situación es mucho más oscura.[1] La nobleza y el clero no poseen más que una parte de las tierras que va del 20 al 50 %; aun añadiendo la parte de las propiedades burguesas, comprobamos que muchos campesinos son propietarios y no cabe dudar que la extensión de la propiedad campesina ha aumentado, en muchas regiones, durante la segunda mitad del siglo XVIII. ¿Pero esos campesinos son más felices o menos desgraciados (es decir, tienen más razones para no sentirse desgraciados)? Las opiniones difieren. Los unos (como Marion) se inclinan por la afirmativa; y no pocos hechos pueden darles la razón. Véri, en 1774, realiza un gran viaje, de París a París, pasando por la Provenza, Burdeos, Nantes. En las tres cuartas partes de las provincias recorridas encuentra que numerosas aldeas que no había visto desde hacía quince años han sido por mitad reconstruidas a nuevo: "En ellas me encontré con casas de campesinos pudientes más cómodas que las antiguas de los burgueses... Jamás Francia ha sido tan rica, tan populosa y tan industriosa como lo es en la actualidad (1776)."

Por lo que se refiere a otros historiadores, ya sea de la historia general, ya de la historia local, la conclusión sigue siendo incierta. Los campesinos poseen más, pero de ese modo padecen más por los derechos feudales. Aquí, los medianos y pequeños propietarios son felices y los arrendatarios miserables. Allá, se es menos desgraciados, pero tan sólo por comparación y la miseria sigue siendo profunda. Para otros, por último (por ejemplo Kovalevsky, H. Sée, G. Laurent), los sufrimientos no dejaron de ser profundos y generales. Y, por desgracia, demasiados documentos lo confirman. Esta es la impresión de Rutlidge y de Arthur Young. Son las quejas que leemos en tantos diarios personales, los cuales, por lo demás, comprueban menos un estado permanente que las crisis de hambruna; pero esas crisis son constantes y agotadoras. Es muy cierto, como lo señala Marion, que comer hierbas puede significar comer legumbres; pero comer hierba y buscar hierbas no significa alimentarse de nabos y de repollos; y eso es lo que sucede. En Ruillé-le-Gravelais (Maine), en 1785, por ejemplo, se padece "una miseria perseverante a perpetuidad y una miseria tan espantosa, que resulta intolerable... Sobre cerca de mil personas, contando a todos los niños, hay más de un centenar que no tiene camisa o que no tiene más que una; hay al menos otro centenar que no tiene sino dos". Por lo demás, acerca de la suerte de los obreros propiamente dichos todo el mundo con-

cuerda: es muy mala, no obstante las excepciones; trabajo duro, salario muy bajo.

Al extremo de que todos los contemporáneos comprueban un mal que, ése sí, es general, irrecusable y que basta para demostrar que la Revolución ha encontrado, en una vasta miseria, innumerables rebeldes dispuestos a acogerla y a precipitarla: por todas partes los mendigos y los indigentes pululan, acosan a los viandantes y los poderes públicos. Según el presbítero Beaudeau, en 1765, sobre 18 millones de franceses hay 3 millones de pobres. En Bretaña, en 1774, una cuarta parte de los habitantes padecerían necesidad. Al azar de los testimonios contemporáneos, he ahí 8.000 pobres en Amiens, en 1777, sobre 40.000 habitantes; en una parroquia de Vitré, 200 familias sobre 250 necesitan socorro; en Aurillac hay 2.000 pobres; en Mur-de-Barrez, sobre 1.086 habitantes, 401 pobres y 94 mendigos; en Pontivy, 250 familias indigentes sobre 850 y tan sólo 141 gozan de comodidades, etcétera, etcétera. De allí parte toda esa literatura que se multiplica después de 1760 y que se propone, en cien doctos tratados, folletos, discursos, disertaciones académicas, artículos periodísticos, resolver ese trágico problema de la mendicidad.

Con este problema, por otra parte, ocurre como con el de la instrucción primaria. Su exacta solución no es indispensable para comprender los orígenes de la Revolución. Poco importa que la gente del pueblo haya aprendido más o menos a leer, puesto que no tenían prácticamente nada que leer, y todavía no podían sentir ninguna inclinación a leer. Poco importa que esa gente del pueblo haya sido más o menos desgraciada; ello sólo puede interesar a aquellos que quieren decidir si tuvieron razón en rebelarse, y ni una sola línea de nuestro estudio aborda ese problema. Tan sólo deseamos explicar por qué se rebelaron. En consecuencia, lo que es preciso saber es si, con o sin razón, se sintieron más miserables; si ese sentido más intenso de su miseria les ha provocado un mayor deseo de protestar. Para protestar sólo disponían de dos medios: los pasquines clandestinos e injuriosos, las aglomeraciones, la agitación, el motín. No tenemos la pretensión de agotar, en algunas páginas, ese vasto asunto de los motines populares durante el siglo XVIII; se halla, por otra parte, absolutamente fuera de nuestro propósito. Pero hemos cosechado suficiente cantidad de hechos como para que sea posible una conclusión general.

Ante todo, los franceses del siglo XVIII son, como los del siglo XVII, gente muy turbulenta, mucho más turbulenta que los del siglo XX democrático. Se siente un poco demasiado la tendencia a representar ese antiguo régimen como una época de respeto y disciplina. Para convencerse de lo contrario bastaría con hacer la lista de los motines y revueltas de colegio; sería interminable. Los colegiales riñen entre sí constantemente, incluso a navajazos. Todos aquellos que nos han dejado un relato algo detallado de su vida de colegial nos han narrado combates tragicómicos entre alumnos y regentes: Marmontel en Mauriac, Vaublanc en La Flèche, Arnault en Juilly, etcétera; las muchachas, al igual que los varones, saben blandir el

estandarte de la rebelión; incluso con mayor habilidad, pues por lo general se domina a los revoltosos por medio del hambre, y las chiquillas del convento de la Abbaye-au-Boys tienen la astucia de parapetarse en la cocina y en *office*. Fuera del colegio, los externos y los que se alojan en pensiones de la ciudad escandalizan demasiado a menudo a los burgueses con sus riñas, tumultos, regocijos y libertinajes; escándalos en los cafés y "billarderos", riña entre sí o con soldados y principalmente en el teatro. Hasta ocurrirá, al acercarse la Revolución, que los estudiantes y colegiales se organicen para provocar o apoyar toda suerte de demostraciones políticas. Moreau de Jonnès nos ha dejado el relato de esas jornadas en las que los estudiantes de derecho de Rennes piden el auxilio de los colegiales para quemar las efigies de Lamoignon y de Brienne, mientras "los grifos frenéticos del pueblo hendían las nubes"; o bien para escoltar con gritos, hasta el cuartel, al "detestado regimiento de Rohan Soubise".

Puede pensarse que la gente del pueblo, exasperada por la miseria y el hambre no se mostraba más circunspecta que esos hijos de burgueses. Así pues, la lista de los motines que hemos podido establecer es sumamente extensa. Motines, primero, por el pan, con mucho los más numerosos. En París o Versalles, más vigiladas y quizá más abastecidas, parecen menos frecuentes que en provincia. Sedición bastante violenta en 1725, narrada por d'Argenson, Marais, Narbonne, Barbier; otra en 1740 en Versalles y París; otras en París, en 1750, 1757, 1775 (guerra de las harinas) y 1778. Pero en provincia, de 1715 a 1785, hemos encontrado un centenar, a las que es preciso añadir todos los disturbios de la guerra de las harinas en 1775 (en Senlis, por ejemplo, Château-Thierry, Vernon, Melun, Montdidier, Roye, en Thiérache, en Meaux, Dijón, Troyes, Caen, etcétera, etcétera). Hubo, sin duda, muchos otros que no han dejado vestigios o que se nos han escapado. Con todo, he aquí esa lista, muy imperfecta, que agrupamos según los tres períodos entre los que nuestro libro se distribuye:

1715-1747. — En 1724, riñas en Barfleur; hay un campesino muerto. 1725: "espantosa emoción popular" en Caen que dura dos días y que no recibe sanciones; otras en Ruán, Rennes, El Havre, Pont-l'Evêque, Falaise, Bayeux, Vire, Condé-sur-Noireau, Valenciennes, La Combe, Estrasburgo. 1728: motines en Saint-Etiènne, que se renovarán en 1735 y 1747. 1737: motines en Bretaña y en otras partes en 1742, 1747, 1748. 1738: en Saint-Lô. 1739: levantamientos en Ruffec, Caen, Chinon, Angulema, donde el hecho es "terrible". 1740: motines en los mercados de los alrededores de París y sobre todo en Beaumont; en Lila. 1741: en Romoratin; en Troyes. 1742: en Machecoul. 1743: en Port-Launay. 1747: en Toulouse "considerable", donde las tropas de represión cometen graves excesos y cuelgan a dos amotinados; en Dinan.

1748-1770. — 1748: sedición en Nantes. 1752: motines en Normandía, sobre todo en Ruán, donde la rebelión es "horrible"; en Arles, donde es "terrible" y donde el cónsul, impotente, se ve obligado a ceder; cuelgan por otra parte a un sedicioso y seis en efigie; otros en Rennes, en Languedoc, en Burdeos, en Auvernia, en el Delfinado, en Fontainebleau. 1753-1755: en los cantones de Tréguier y Lannion. 1757: en Fougères. 1764:

en Cherburgo, violenta, y en muchas otras pequeñas ciudades. 1765-1766: en Nantes, Pontivy y en otros diversos puntos. 1767: en Troyes. 1768: en Ruán, Carentan, Saint-Lô, Granville, Coutances, donde dura ocho días; en Saint-Brieuc; en la generalidad de Tours "por todas partes"; en Châlons. 1770: en Reims, "espantoso... se ven, no figuras humanas, sino monstruos que el furor y la desesperación parecían sacar del infierno, del modo como se los veía vagar por las calles; era espantoso ver a esos desgraciados arrojar espuma por los lados de la boca como rabiosos y desesperados"; en Vitry-le-François; en Troyes, donde Simonnot se ve asediado todas las noches y donde, en las procesiones, se insulta al cuerpo capitular.

1771-1787. — 1771: en Nancy, donde se pillan casas y sólo se recupera la calma después de una suscripción de los ricos; en Rambervilliers; en Dormans. 1772: en Vire; en Metz, donde se quema la efigie de Calonne, por ese entonces intendente. 1773: en Créon (Gironda); en Aix-en-Provence, Limoges; en Montauban y en otros diversos puntos del Mediodía; en Montpellier, Toulouse; en Burdeos, donde cuatro mil campesinos marchan sobre la ciudad y donde los disturbios duran del 10 de mayo al 12 de junio. 1774: en la Turena, donde hay ocho mil sediciosos y donde matan a ocho o diez gendarmes y cuelgan a cuatro rebeldes. 1775: en Fismes. 1777: en Grenoble; en Toulouse, donde hay sesenta y cinco muertos y heridos. 1781: en Montereau. 1782: en Poitiers. 1783: en el Vivarais y el Gévaudan. 1784: en Caen, Cherburgo, Saint-Lô, Carentan. 1785: en tres parroquias del Poitou; en Niort, Morlaix, Guingand, Saint-Brieuc. 1786: en Ville-en-Tardenois, en Lyón, La Rochelle. 1787: en Saint-Etienne, en Nîmes.

Esas rebeliones del hambre son las más numerosas, pero están lejos de ser las únicas; las hay contra nuevos impuestos, contra la milicia, contra reglamentos, contra ejecuciones. Por ejemplo:

1715-1747. — 1720: motines en París causados por el robo de niños, que se acusaba a la policía de transportar a las colonias. 1721: se azota públicamente a un cochero por orden de su ama, por haberse apoderado de una barra de hierro de treinta sueldos; el populacho invade la casa e incendia dos carrozas. Se condena a la pena de la argolla y a galeras a un lacayo por haber hablado mal de Mme. d'Erlach; se dispersa con dificultad a seis mil amotinados; es el tercer tumulto de ese tipo; y habrá un cuarto, cuando se cuelgue a un cocinero del señor de Guerchois. 1735: motín contra los impuestos. 1738: en Sommières (Hérault) contra un empleado de la recaudación. 1740: en Clermont-Ferrand, por los impuestos. 1743: en Tours, contra el sorteo para la milicia; en París, por idéntico motivo. 1744: quince mil obreros se sublevan en Lyón contra ciertas ordenanzas; cuelgan a dos amotinados.

1748-1770. — 1749-1750: motines contra los procedimientos de d'Argenson que hace secuestrar a gente humilde, para enviarla a las colonias, y, entre ellos, quizás a niños; en mayo, la sedición se hace considerable; cuelgan a tres amotinados. En el Béarn, seis o siete mil bearneses se reúnen para resistir a los agentes de la recaudación impositiva. 1752: motín en Vincennes a causa de la milicia; en Ruán, contra una ordenanza sobre el

comercio del algodón. 1755: en Auriol (Provenza), contra un impuesto sobre los frutos. 1756: en París, contra los derechos de mercado. 1757: en el Palais-Royal, a propósito del arresto de un caballero de San Luis: diecisiete muertos o heridos; "se siente uno tan tranquilo, que todo parece un comienzo de rebelión". Otro comienzo a propósito de una disputa entre panaderos y panaderos foráneos. 1766: en Dijón, por el sorteo de la milicia. 1767: en Agén, por idéntico motivo. 1768: en Lyón, contra médicos a los que se acusa de robar niños, para disecarlos.

1771-1787. — 1771: lucha del pueblo contra guardias de caza que pretenden detener a un hombre en la llanura de Sablons. "Es capaz", exclaman, "de ir a galeras por una liebre"; los guardias es esquivan con dificultad. Motines en Pamiers y en Foix contra nuevos impuestos. 1775: en Nantes, contra el sorteo de la milicia. 1777: en Bretaña, contra una decisión de la justicia; en el Merlerault (cerca de Alenzón), contra los peajes. 1780: en París, de los mozos de cordel contra una ordenanza; en Gontaud, a propósito de un translado de cementerio. 1783: a propósito de una riña de teatro, en Burdeos, tres mil jóvenes resisten frente a la guardia burguesa. 1786: rebelión de obreros en Lyón; hay cuatro muertos, veinte heridos y tres colgados.

Los pasquines injuriosos y carteles clandestinos constituyen otro testimonio de la impaciencia popular. Son numerosos en París durante todo el siglo XVIII. "Se dice" que han pegado un pasquín en la posta del castillo de Choisy, en 1742, "tan atrevido, que no es posible repetirlo". En 1743, a propósito del sorteo de la milicia, fijan unos pasquines en las esquinas de las calles, que amenazan con incendiar los cuatro extremos de la ciudad; y Barbier piensa que todo el *faubourg* Saint-Antoine se halla animado por un espíritu sedicioso. De 1748 a 1770: pasquín en la cámara de las cuentas, en 1752. D'Argenson cree que hay ochocientas personas decididas a incendiar a París. 1753: pasquines: "viva el Parlamento, mueran el rey y los obispos". 1754: se arrojan cuatro versos injuriosos sobre el pedestal de la estatua de Luis XV. 1757: carteles en la puerta de los teatinos, luego en la iglesia de la Caridad, muy violentos contra el rey y la marquesa de Pompadour. "Se dice" que en la puerta del Luxemburgo han encontrado carteles tan horribles contra el rey, que quienes los leyeron no se atrevieron a recordarlos; "ello podría anunciar", dice Barbier, "un detestable complot de rebelión". 1758: carteles infames en la puerta de los teatros; "los carteles más infames", dice el señor de Mopinot, "se renuevan cada noche en las puertas de las iglesias, en los lugares donde se administra justicia, en el Louvre, en el Palais-Royal. Se evoca la sombra de Damiens: el mejor de los reyes recibe los más odiosos títulos; se reprocha a los franceses su cobardía". Nuevos carteles en la puerta del Luxemburgo y en otros sitios: "Se dice que, en este último ocurría que trescientos mil hombres estaban listos para empuñar las armas con un jefe, si no se hace pagar cincuenta millones al clero de Francia y grandes sumas a los concesionarios de los impuestos." 1768 y 1769: Hardy señala una decena de carteles en las calles de París y sobre los muros de los hoteles de los ministros; y otros en 1770. De 1771 a 1787: carteles, en 1771, fijados en la estatua de Luis

XV: "Resolución de la corte de las monedas que ordena que un luis mal acuñado sea reacuñado"; o bien:

Payer royalement, c'est faire banqueroute;
*Vivre royalement, c'est être putassier.**

o también: "Pan de dos sueldos, canciller colgado o revuelta en París." Durante el mismo año y en 1772, carteles contra el exilio de los parlamentos y contra el Parlamento Maupeou. 1782: Carteles contra la reina. 1786: Carteles "infames" en Versalles. Durante 1787 y 1788 los carteles, como es natural, van a multiplicarse. Se los fija hasta en provincia, por ejemplo en 1762, en Boulogne-sur-Mer, contra la carestía de los cereales; en 1764, en Grenoble: "¡Oh Francia! ¡Oh pueblo esclavo y servil! Al menospreciar las leyes, te arrebatan los bienes, para con ellas hacerte cadenas. ¿Las tolerarás, pueblo desgraciado?" En 1787 se fijan versos impíos sobre la pared de una taberna de Noyers, cerca de Caen.

Las huelgas obreras tienen menos importancia que los motines del hambre. A pesar del desarrollo de las industrias y de los centros industriales estos centros son todavía relativamente raros a fines del siglo XVIII; los movimientos huelguísticos resultan, pues, menos numerosos y sus repercusiones más limitadas. Han contribuido, no obstante, a perturbar a Francia y a alimentar ese ejército de violentos, del que la Revolución extraerá sus fuerzas brutales. Es posible encontrarlos, por lo demás, durante todo el curso del siglo. En 1724, huelga de compañeros boneteros; de papeleros en el Delfinado. En 1727, huelga de los pañeros de Amiens. En Sedán, huelgas de pañeros en 1712, 1713, 1729. En Lyón, violenta huelga de los sederos en 1744. Luego, huelga en Gap en 1746. Otras huelgas, aquí y allá, en 1752, 1778, huelgas de tejedores en Caen, de pañeros en Darnetal, de sombrereros en París. A partir de 1780, movimientos huelguísticos en el "presidial"** del Laon, en el Aube, Marsella, Burdeos, París; huelga tumultuosa de los sederos en Lyón, en 1786; cuelgan a tres huelguistas.

Motines, huelgas, carteles constituyen manifestaciones tangibles de la violencia del descontento popular. Habría que añadirles otros testimonios menos seguros, pero que importan por su número y su concordancia; se trata de los rumores, de los "se dice" que se espantan de la actitud y de las palabras de la gente humilde. Al paso del rey, en 1740, nos dice d'Argenson, gritan "¡miseria! ¡pan! ¡pan!"; el ministro Fleury se ve rodeado por "doscientas mujeres amenazadoras". La policía secreta informa que la gente repite: "¡B...*** de Luis XV, serás colgado o destronado!" En 1749, "se propalan en el pueblo de París rumores contrarios al amor y al respeto debidos al rey". Cuando el pan se encarece se acusa a los ministros, al rey; en 1757, "la paciencia común ha sido reemplazada por las más enérgicas quejas". El bajo pueblo permanece indiferente al atentado de Damiens;

* "Vivir regiamente es hacer bancarrota; / Vivir regiamente es ser putañero."

** Tribunal de primera instancia del fuero civil y criminal. [T.]

*** *Bougre*: algo así como "bribón" o "canalla". [T.]

y cuando se hacen públicas las respuestas en las que declara que se vio "impulsado por las desgracias del pueblo", el pueblo se halla de acuerdo con él: "si eso continúa, será sin duda necesario ponerle remedio". En 1772, cuando se inaugura en el Coliseo de París el busto de Luis XV, hay "muchos silbidos". A partir de 1780, como es sabido, esos testimonios de la hostilidad o la indiferencia popular van multiplicándose, sobre todo con respecto a la reina. En provincia se encuentran rastros del mismo estado de espíritu. En 1742, un buen hombre de Vatan, en el Berry, anota en su diario personal que los impuestos son exorbitantes. Los campesinos muestran cada vez menos respeto por los nobles; llegan a veces hasta la violencia y los golpes. H. Carré ha reunido una docena de ejemplos significativos.

El sentido de todos esos hechos resulta muy claro. Si no se tienen en cuenta los años 1787 y 1788, los motines, huelgas, murmullos de descontento aumentan después de 1770; pero la progresión no es demasiado notable. Los tumultos populares son ya frecuentes en una época en que la impaciencia razonada y filosófica no ha alcanzado siquiera a la burguesía media. La extremada miseria ha ido alimentando una suerte de desesperación más o menos latente, que aquí y allá, lleva a actos desesperados. Es posible y hasta probable que, si son un poco más numerosos hacia 1770-1786, ello se deba a un lejano influjo del espíritu filosófico; el burgués medio o pequeño pretende razonar acerca de las cosas de la religión o del Estado; el canónigo discute con el mayordomo de fábrica, el comisario con el regente; algún lacayo, algún obrero, algún granjero escucha, conserva en su memoria palabras, fórmulas y, sobre todo, la idea de que hay gente instruida y acomodada que no está contenta; sospecha o afirma que existen razones y derechos, para que se pueda salir de la miseria. Pero los razonamientos no han ocupado sin duda más que un lugar muy secundario en las impaciencias y las esperanzas populares. Estas nacieron de la vida práctica, de la realidad de los sufrimientos. Son sobre todo causas sociales y políticas las que aseguraron a las ideas revolucionarias el apoyo de un pueblo que no había cesado de practicar la revuelta y que no espera sino un desfallecimiento del gobierno, para arrojarse a ella con violencia.

Por otra parte, esos movimientos populares y no las audacias de la filosofía son los que inquietaron a la opinión pública. Ya hemos señalado que, fuera de algunas raras excepciones, los filósofos no habían ni deseado ni siquiera presentido una revolución. Se estaba tan lejos de imaginarla, que a pesar de tantos motines, libelos y feroces coplas, muchos de quienes intentan entrever el porvenir persisten en creer que continuará el pasado: "Nuestro gobierno", escribe Morellet en 1772, "jamás se ha mostrado más firme y la nación más sumisa... Con todo, no sé si de esa frivolidad no surgirá quizás algún día un movimiento violento, pero esa época me parece muy lejana". Mercier, en 1783, es aun mucho más afirmativo: "Un motín que degenere en sedición se ha vuelto moralmente imposible." Ni Malouet ni Ségur ni Lablée prevén nada grave: "Pocas personas entreveían los verdaderos peligros que amenazaban a la cosa pública." El inglés Moore también es optimista: "Si uno de sus reyes llegase a comportarse de un modo lo suficientemente imprudente y arbitrario como para ocasionar un levan-

tamiento y los amotinados lograsen dominar la situación, me cuesta creer que pensaran en cambiar la forma de gobierno... Imagino que tan sólo se limitarían a colocar en el trono a otro príncipe de la casa de Borbón, dejándolo gozar de las mismas prerrogativas de su predecesor."

Había, no obstante, gente más perspicaz. Pero no son ni el *Code de la nature* ni el *Contrat social* ni el *Système de la nature* los que les hicieron temer conmociones más violentas; fueron los disturbios callejeros. Incluso en la segunda mitad del siglo XVIII, Mme. d'Epinay constituye una excepción: "Cada paso", escribe a Galiani en 1771, "agrava el mal. Se escribe, se responderá. Todo está de moda para el carácter francés; todo el mundo querrá profundizar la constitución del Estado; los ánimos se enardecerán. Se cuestionan tesis en las que jamás nadie se hubiera atrevido a pensar: ahora bien, he ahí un mal irreparable... las luces que adquieren los pueblos deben, tarde o temprano, engendrar revoluciones". Pero Mme. d'Epinay es la única en prever que las luces encenderán los incendios. Para los demás, los pródromos del incendio general son los gritos de los alborotadores. Cuando d'Argenson, Barbier o Hardy se alarman, es porque los han oído o han oído hablar de ellos. El propio Mercier acaba por perder algo de su confianza: "En nuestros días, el pueblo menudo ha salido de la subordinación a tal extremo, que puedo predecir que, antes de un año, se verán los peores efectos de todo ese olvido de la disciplina." (Escrito en 1788.) A partir de 1757 o 1761, es porque le informan sobre las expresiones o amenazas de la calle o porque ella misma es testigo de la miseria y de las violencias, por lo que Mme. de *** la amiga de Mopinot, descuenta, como "todo el mundo", una "revolución cercana". En 1780 hay, en Amiens, un "gran número de espíritus turbulentos... dispuestos a sacudir toda especie de yugo". Y hacia 1781, Girardin predecía, si hemos de creerle, no la revolución de los filósofos, sino la revolución del hambre: "Esos abusos de la autoridad, esas vejaciones de toda clase reunirán finalmente la masa de los oprimidos, más fuertes que quienes los oprimen; se vengarán en todo el mundo, sin distinguir el inocente del culpable... Correrán ríos de sangre y el reino se verá sumergido en los horrores de la anarquía... El hambre, sólo el hambre llevará a cabo esa gran revolución." Buenos burgueses como Lefebvre de Beauvray, de París, o Mellier, de Abbeville, no se sienten más seguros. La revolución se acerca: "Si Dios no pone la mano en nuestras desgracias y no realiza un extraordinario milagro, hay motivos para creer que nos acercamos al fin del mundo." Pero, para el uno como para el otro, son las desgracias de la época, las miserias y las injusticias las que anuncian el fin del mundo, y no las impiedades y las insolencias de la filosofía.

Notas

1. Véanse las obras de Loutchisky (1543 *bis*) y 1496, 1511, 1534, 1545, 1546, 1567, 1570, 738, 762, 773, 774, 776, 778, 782, 783, 807, 818, 825, 859, 860, 866, 875, etcétera, etcétera.

CAPÍTULO XII

*Las preocupaciones intelectuales en los "cahiers de doléances" de 1789**

El estudio de esos *cahiers* excede los límites de nuestra obra. Ni siquiera puede adaptarse exactamente dentro de su ámbito. Es indudable que no hubieran sido redactados tal como lo fueron sin la violenta agitación política de 1787 y 1788 y que no es posible considerarlos como el testimonio exacto del estado de los espíritus hacia fines de 1786. Se trata, sin embargo, de documentos esenciales y hemos buscado lo que nos informan no sobre las quejas prácticas, los deseos y exigencias directas de quienes los redactan, sino sobre el lugar que ocupan en sus preocupaciones ya las cosas de la inteligencia ya las que suponen un esfuerzo de la inteligencia, un influjo del pensamiento filosófico del siglo. Se podrán hacer las reservas o adaptaciones que impone la fecha de 1789.

Recordemos ante todo que se trata de documentos valederos. Taine y otros les han negado toda significación verdadera. Según ellos, todos habrían sido copiados según *cahiers* tipo difundidos por las campiñas y redactados por algunos abogados o gente de leyes movidos por ambiciones políticas. Un examen, aunque fuera rápido, de un número suficiente de *cahiers*, hubiera permitido, aun hacia 1875, contradecir esa afirmación. Desde entonces la publicación verdaderamente crítica de un gran número de esos *cahiers* la ha destruido de manera definitiva. Existieron no pocos *cahiers* tipo; poseemos unos cuantos; y aun en el caso de no tenerlos, la comparación de los textos demuestra con harta frecuencia que ha habido copia. Pero los *cahiers* pasivamente copiados constituyen una minoría; la mayor parte o interpretan con libertad los modelos o los ignoran o no los utilizan o no los tienen.[1] Los *cahiers* nos hacen, pues, conocer no sólo el estado de espíritu de algunos burgueses nutridos más o menos confusamente con lecturas mal comprendidas, sino también el de la gente que los ha redactado; constituyen una de las luces más seguras que nos permiten ver claro en los comienzos de la Revolución.

A decir verdad, las "ideas" y, con mayor razón, las ideas filosóficas, ocupan poco lugar en ellos. No se trata de discutir, sino de pedir; hacen

* Véase la nota del [T.] en pág. 17.

falta peticiones precisas y, como es necesario ser breve, no hay tiempo para justificarlas. Los *cahiers* son una enumeración de las quejas y no su justificación. Con todo, es posible encontrar de tiempo en tiempo, aun en aquellos que no son copias de *cahiers* tipo, ciertos razonamientos e incluso un estilo que demuestran de modo manifiesto la lectura de demostraciones razonadas. El *cahier* de la aldea de Azondange (Lorena) posee elocuentes motivos para protestar contra las *lettres de cachet*: "Jamás hemos visto una *lettre de cachet*; pero por fieles relatos que de ello nos han hecho, encontramos que está íntimamente relacionado con el fatal cordón que el gran sultán envía a sus Estados; por lo cual nos parece que se deben abolir las *lettres de cachet* en esta monarquía." Resulta bastante sorprendente que los aldeanos de Azondange se hallen tan bien informados acerca de los métodos de gobierno del gran Turco; y, en realidad, no hay ahí más que la retórica de un *cahier* tipo: la misma frase se vuelve a encontrar exactamente en el *cahier* de la aldea de Xirxange. Mas el *cahier* de Maizières expone sus razones, que, por cierto, no son copiadas: "Ninguno de nosotros conoce las *lettres de cachet* como no sea de oídas; pero si es cierto que por medio de ellas se puede privar a un ciudadano de su libertad y hacerlo morir engrillado, sin forma alguna de juicio, nos parece que debe desterrárselas de un Estado monárquico."

Tales disertaciones sobre las *lettres de cachet* son, por supuesto, excepcionales. Pero determinados temas interesan de un modo especial a ciertos redactores de *cahiers* y quieren dar brevemente sus razones. La instrucción pública es uno de esos temas. También aquí volvemos a encontrar *cahiers* tipo: "Proveer a la restauración de las costumbres", dice el *cahier* de Pouchat (cerca de Libourne), "a una educación más ventajosa, a estudios mejor dirigidos, más completos y, en general, a todo cuanto mejor pueda contribuir al progreso de las ciencias y de las artes y a estimular, a este respeto, la emulación del genio"; el *cahier* de Sainte-Foy, parroquia vecina, echa mano de una fuente común y reproduce aproximadamente la misma frase. Pero otros *cahiers* extraen su inspiración tan sólo del pensamiento de quien los redacta. *Cahiers* de las ciudades o de bailías y senescalados, como los del Tercer Estado de Mirecourt, del senescalado de Digne, de la bailía de Vouvant, de la nobleza de la bailía de Saint-Mihiel: "Que el reducido número de quienes han recibido del cielo talento y aptitudes superiores pueda ser distinguido, ayudado y admitido en el concurso." "La ignorancia vuelve estúpido al pueblo y crea esclavos." Se pierde tiempo estudiando lógica y metafísica; hay que reemplazarlas con "la física, la historia natural, la química, la historia, la geografía, las bellas artes, las lenguas vivas". Pero también *cahiers* de villas y de aldeas, en Bertrambois y La Forêt (Lorena), en Saint-Auban d'Oze (Altos Alpes), en Cosne, en Vihiers (Vendée), en Pourcieux (Provenza). De las escuelas de campo es de donde "los más grandes genios han extraído los primeros principios de su ciencia; a esas escuelas, por último, es a las que tantas personas deben su bienestar y su fortuna". "¿No es vergonzoso para una nación tan ilustrada como la nuestra que la parte más necesaria del Estado y más respetable, merced al auxilio que le proporciona, sea la más menospreciada, que

sirva, por así decirlo, de scabel [*sic*] a los grandes, que ella alimenta a sus expensas?" Y, por consiguiente, ¿no hay que comenzar por instruirla? "Ningún ciudadano, sin duda, negará la utilidad y la necesidad de la instrucción; ninguno se atreverá a minorar el precio de los conocimientos y de las bellas letras, pues sin las bellas letras, sin los sublimes conocimientos de la filosofía, ¿la nación hubiera alcanzado la felicidad de que goza de ser consultada por su amo?" Por falta de instrucción "se desea tener ciudadanos y sólo se tienen hombres". "Es preciso formar hombres y ciudadanos en lugar de educarlos para no ser más que gramáticos y sofistas."

También la libertad de prensa suscita razonadores; y ello, algunas veces, en el seno de la nobleza y el clero. "Puesto que la libertad de publicar sus opiniones", dice la nobleza del Quercy, "forma parte de la libertad individual, ya que el hombre no puede ser libre cuando su pensamiento es esclavo, ella exige que la libertad de prensa se otorgue indefinidamente, salvo las reservas que pudieran hacer los Estados generales". "Puesto que todo cuanto pueda extender y facilitar el progreso de las luces", expone el clero de Villefranche-de-Rouergue, "debe ser objeto de especial solicitud por parte de un cuerpo, cuyo principal título a la consideración pública es la instrucción", dicho clero solicita igualmente la libertad indefinida de la prensa, a condición, por lo demás, de que libreros y autores respondan por todo aquello que fuera contrario a diversas cosas y, en primer término, "a la religión dominante". Pero el Tercer Estado de Beauvais, el de Senlis, el de Saint-Aignan-sur-Roé (cerca de Angers) pide también la libertad de prensa con considerandos. Constituye "el medio más apropiado para difundir las luces e ilustrar al pueblo sobre sus verdaderos intereses", el "de perfeccionar la moral, la legislación y todos los conocimientos humanos". De igual modo, aquí y allá se solicitan reformas más propiamente políticas, con explicaciones motivadas que muestran a veces una singular osadía. "Que será estatuido", dice el *cahier* de los municipios de Castillon (Gironda), "sobre el estado civil de los no católicos, sin acepción de secta y de manera tal, que, hijos de una madre común, no tengan que soportar sus cargas sin participar de sus beneficios". "En un siglo", dicen los oficiales municipales del Havre, "en que la sana filosofía ha realizado tantos progresos... debe reinar una perfecta igualdad". "Los campesinos son hombres como los demás", declara el *cahier* de Bailleul-sur-Berthoult (Artois), "y quieren tener idénticos derechos". El Tercer Estado de Seuzey (Marne) enjuicia en dos extensas páginas a la nobleza y al clero: "Todos los que se niegan a subvenir a los Estados son unos *rebeldes* y deben ser considerados como *miembros inútiles*... Si la nobleza y el clero hacen desaparecer todo lo mejor que hay en el mundo, como el dinero, que es el mejor y principal objeto, pues lo han juntado y escondido desde que se acuña moneda, ¿cuál otra [*sic*] uso hacen de él? ¿atreverían a decirlo? [*sic*]."

No exagero la significación de esos textos. Con toda seguridad no salieron enteramente armados de elocuencia de la cabeza de los obreros y de los campesinos, sino de la de algún escribano, abogado o regente encargado de dar un estilo conveniente a las quejas de los lugareños. Sucede incluso que el ingenio se traiciona ingenuamente. Así en un *cahier* no

oficial "de los anhelos y quejas de toda la gente de bien de la bailía de Aval" (cerca de Poligny):

Quiconque pense cura le droit d'écrire
Sur cet objet entière liberté;
Quiconque écrit aura droit de tout dire
*Et de juger un C.....ne effronté.**

o bien el *cahier* de Neuville-sur-Orne (Lorena) redactado por un hombre de leyes que ha leído a Rousseau y a Reynal, o el de Sénéchas (cerca de Nimes), cuyo autor es J. Dumazer, primer cónsul, formado en la lectura del *Télémaque* y de Montesquieu y que reclama una vestimenta diferente y obligatoria para las siete clases sociales. Con todo, más de la mitad de los textos que hemos citado han sido extraídos de *cahiers* de parroquias muy modestas. Confirman, por lo menos, lo que hemos dicho acerca de la extrema difusión de las lecturas filosóficas en la pequeña burguesía de provincia. Hay cónsules, abogados, escribanos o regentes que han leído a Raynal, Rousseau, Montesquieu, o a otros en Sénéchal, Neuville-sur-Orne, Sezey, Saint-Aignan-sur-Roé, etcétera, etcétera. Si la idea no les pertenece, la gente humilde ha aprobado al menos los términos de sus *cahiers*; las "cabezas" de la parroquia no se han sentido sorprendidos por ellos. Finalmente, y sobre todo, al lado de los *cahiers* con preocupaciones de literatura filosófica, hay muchísimos más que reclaman, sin frases, ciertas reformas que tienen relación con las reivindicaciones filosóficas; y el simple pedido tiene más posibilidades de ser sincero o de reflejar una opinión general.

Es el caso de lo que toca a la instrucción primaria o secundaria. Mas, aquí también, es preciso hacer una reserva, cuyo olvido falsea el estudio del lugar que esas cuestiones ocupan en los *cahiers*. Se han alineado centenares de textos en los que los *cahiers* reclaman colegios, escuelas, la reforma de los colegios, la gratuidad, etcétera. Y lo extenso de esa enumeración no deja sin duda de impresionar. Pero existen millares de *cahiers* publicados, y lo que importa tanto como el número es la proporción del número. Ahora bien, esa proporción revela que, en realidad, la inmensa mayoría de los *cahiers*, sobre todo de los *cahiers* primarios, se desentiende completamente de las escuelas y de la suerte de los regentes. Poco les importa que los niños sepan leer, escribir y contar; no es eso lo que aliviará los impuestos o suprimirá la milicia. A veces, parecería que un buen número de parroquias han tenido inquietudes intelectuales. En Maine-et-Loire, 31 *cahiers* sobre unos 150 contienen reflexiones sobre las escuelas, y 25 piden una escuela en cada parroquia. Pero esa proporción desciende mucho más en todos los demás lugares. He aquí algunas proporciones, aproximativas, de los *cahiers* primarios en los que se trata de la instrucción:

* "Quienquiera que piense tendrá el derecho de escribir / Sobre ese objeto entera libertad; / Quienquiera que escriba tendrá derecho de decirlo todo / Y de tener a C[alon]ne [uno de los ministros de hacienda de Luis XVI] por un bribón." [T.]

Draguignan, 5 sobre 60; Caux, 1 sobre 95; Creuse, 0; Montfort-l'Amaury, 1 sobre 50; Etampes, Landas, 1 sobre 70; Angers, 15 sobre 180; Arques, 8 sobre 200; Blois, 6 sobre 180; Sens, 2 sobre 110; Cahors, 3 sobre 110. Y podríamos encontrar cifras igualmente bajas para las parroquias de Honfleur, del Vermandois, de Troyes, de la Creuse, del Cotentin, del Limousin y de la Marche, de Autun, de Quimper y de Concarneau, etcétera. Hasta llega a ocurrir que algunos *cahiers* se unan a los filósofos y pedagogos que temen los efectos de la instrucción del pueblo, incluso cuando se trata de los *cahiers* del Estado llano. "Disminuir", dice el *cahier* del Tercer Estado de París, "esa cantidad de escuelas gratuitas de dibujo y otras, de bolsas en los colegios, cosa que despuebla diariamente los campos y los talleres, mucho más útiles a la sociedad que esa multitud de emborronadores de cuartillas, de presbíteros, de escribientes, de dependientes sin empleo, de escritorzuelos que provistos de otro bien fuera de su pluma y su pincel, arrastran por todas partes su indigencia y su orgullosa ignorancia". Para el *cahier* de Courpiac (cerca de Libourne) las escuelas son "las terribles plagas que arrancan los brazos a la tierra". Y para el de Guitres (del mismo senescalado), metamorfosean la última clase de los súbditos "en mercachifles, agiotistas y gente de pluma. La ignorancia, en ese orden tan bajo, es no sólo útil, sino aún necesaria".

Mas, hecha esa reserva, es justo reconocer que los problemas de la enseñanza ocupan un cierto lugar en los *cahiers*. En lo que se refiere a la enseñanza primaria, hasta interviene a veces la nobleza. La nobleza de la bailía de Bar-sur-Seine pide que se difundan "los primeros elementos de la educación pública en la campaña y en los conventos"; la de Clermont-en-Beauvaisis reclama buenas escuelas, obligatorias, en el campo. Pedido de escuelas en todas las parroquias por la nobleza de la bailía de Blois, la de París *intra muros*. Con mucha frecuencia el clero muestra idéntico celo. El estudio de Bourrilly enumera una veintena de *cahiers* del clero de las ciudades, bailías, senescalados, que anhelan pequeñas escuelas en todas las parroquias; esto, por lo demás, debido a razones piadosas y no filosóficas; "sólo la lectura", dice el clero de la bailía de Autun, "puede preparar el éxito de la instrucción de los pastores". Se podría añadir un cierto número de *cahiers* del clero a la lista de Bourrilly. Los *cahiers* del Estado llano de las ciudades y bailías formulan, ocasionalmente, los mismos anhelos; así los de Saint-Flour, de Saint-Malo, de Versalles, de París *extra muros* e *intra muros*, de Etampes, de la Alta Auvernia, de Exmes, de Senlis, Auxerre, Dourdan, Orleáns. El del Tercer Estado de Beaugency se conforma con una escuela para diez parroquias; los de Dunquerque ciudad, Verdun, Montreuil se limitan a desear mayor número de escuelas.

Pero los *cahiers* más interesantes son los primarios de las pequeñas parroquias. Algunos se limitan a reclamar las escuelas que no tienen o señalan que las que poseen son insuficientes. Así los de Vincennes, Vaucresson, Monthou-sur-Cher y Couddes (cerca de Blois), Aunac, Blanzac, Montalembert, Aubeville, Sainte-Marie-de-Cressan, Jurignac, Saint-Martin-du-Clocher (Angoumois), Carvin, Gouzeaucourt, Avrincourt (Pas-de-Calais), La Romagne, Villeneuve-en-Mauges, Saint-Macaire-des-Bois, Saint-Christophe-du-

Bois, Vauchrétien (Anjou); y asimismo los *cahiers* de Bigorre, de la bailía de Auxerre, de la de Aumont, del Beaujolais, de Metz, etcétera. Pedidos que quizás o sin duda no tienen más que razones prácticas: es útil saber leer y escribir. Pero un cierto número de esos cuadernos de parroquia, que, por lo demás, no son sino una muy pequeña minoría, cuando se piensa en el gran número de *cahiers* publicados, ansían escuelas en todas las parroquias. Y se trata aquí de una inquietud que supone razones, si no filosóficas, al menos intelectuales. Así los *cahiers* de Habondange (Metz), Fayence (Draguignan), Connerré, Crannes-en-Champagne (Maine), Ouville-l'Abbaye (Caux), Cambronne (Beauvaisis), Belleville, Stains, Rosny (París), Vihiers (Vendée) y otras nueve parroquias de Vendée y de Anjou, Trégomar (Rennes), Blancménil y cuatro parroquias de la región de Arques, Précy, Saint-Michel-de-Volangis y Nohant-en-Goût (Bourges), Donnemain-Saint-Mamès y otras tres parroquias (Blois), Saligny y Sergines (Sens), Treigny-en-Puisaye, Vermonton, Tracy-sur-Yonne, etcétera. Ese respeto por la instrucción y esa confianza son sin duda alguna propios de algunas personas solamente o incluso de una sola; así el *cahier* de Cambronne ha sido redactado por un procurador. Nada permite concluir que la gente humilde, en nombre de la que se hablaba, sintieran la menor preocupación por sacar al pueblo del oscurantismo; pero al menos sí puede deducirse de ello que en todas esas villas y aldeas oscuras existía por lo lo menos un hombre que tenía confianza en las "luces".

Los deseos referentes a la creación de colegios o de enseñanzas técnicas son menos numerosos. Lo que se explica, puesto que más bien se tendía, como hemos visto, a suprimir colegios demasiado numerosos. Sin embargo Guingamp, Beaujeu, Saint-Didier-sur-Beaujeu, Saint-Lager (Beaujolais), el Estado de la nobleza de Dôle, reclaman colegios. Châteaubriant, el prebostazgo de Beauvaisis, la parroquia de Evron (Maine), el Tercer Estado de la bailía de Bourbon-Lancy, los oficiales de aguas y bosques, abogados y el Tercer Estado de Noyon, Libourne, el Tercer Estado de Mantes anhelan que haya colegios "en todas las pequeñas ciudades", "un poco considerables", "en todas las ciudades pertenecientes a una bailía", "en todas las ciudades de primera clase", "en todas las ciudades con tribunales presidiales" y universidades, "en las ciudades capitales de cada provincia". El Tercer Estado no corporificado de Bergues pide una enseñanza de la filosofía en cada ciudad de la provincia; el de Riom, "que en todas las ciudades se establezcan maestros de dibujo, de geometría práctica y de matemática para los niños del pueblo". El Estado de la nobleza de Château-Thierry, los *cahiers* del Tercer Estado y del clero de una docena de bailías, de senescalados, de ciudades piden becas o la gratuidad en los colegios.

Por último, y esto es aun más significativo, ciertos *cahiers* no se conforman con pedir escuelas o colegios; no desean sólo la instrucción, quieren la mejor; y comprueban que los métodos del pasado no son buenos. Anhelan reformas, es decir que, más o menos conscientemente, se hallan empapados del espíritu nuevo. Sobre este punto, al igual que sobre los demás, es preciso atenerse a conclusiones prudentes. La obra de Bourrilly ha reunido 417 *cahiers* que piden la reforma de la instrucción pública y se quejan de

la decadencia de los estudios. Pero la mayor parte de esos *cahiers* proceden del clero, que reclama ante todo el retorno a las buenas costumbres, a la religión y privilegios de enseñanza para el clero. Es decir que se proponen no reformar el pasado, sino regresar a él. Por otro lado, es preciso tener en cuenta los *cahiers* tipo; tres de esos *cahiers* distribuidos en Angers sugirieron o dictaron los pasajes referentes a la reforma de la enseñanza. Sin embargo, una vez hechas esas reservas, no caben dudas de que circula por toda Francia una corriente de opinión que confía en una instrucción bien entendida, mejor entendida, para contribuir a la felicidad de todos. Se la encuentra, en primer lugar, como es natural, en los *cahiers* del Tercer Estado de las bailías, senescalados, ciudades, cuerpos constituidos de las ciudades. El *cahier* de la ciudad de Metz pide la reforma de las universidades y de los colegios, "objeto importante para la religión, las costumbres, la instrucción y la propagación del espíritu público y del patriotismo". Los merceros-pañeros de Orleáns señalan, más audazmente: "Cautivar a niños siete años (y dos años de filosofía, por añadidura) para el estudio del latín, sin instruirlos siquiera sobre su religión ni enseñarles la aritmética ni la geografía, etcétera, no es formar hombres útiles." Más brevemente, piden reformas los abogados y la Facultad de derecho de Angers, el senescalado de Rennes, la ciudad de Cosne, las de Baudéan, Saint-Yrieix, Rochefort-sur-Mer, Clermont-Ferrand, Riom, el Tercer Estado del Vivarais, el del Agenois, el Tercer Estado y la bailía del Havre, etcétera. Hasta se ve de qué modo el tema se insinúa en *cahiers* parroquiales; e incluso allí, aun cuando emana tan sólo de un redactor más o menos docto, da pruebas de su difusión: *cahiers* de Civray y de Melle (bailía de Civray); de Breau (Nîmes); de Condé, Vertus, Aigny, Vaudemange, La Veuve, Champigneul, Juvigny (Marne); Callas, Lorgues, La Motte, Roquebrune (Draguignan); de Ponchat (Libourne); de Frayssinet-le-Gélat, Saint-Cernin, Saint-Martin-de-Vers (Cahors); doce *cahiers* de la provincia de Orleáns, etcétera.

Muy raramente aparece precisado el objeto de las reformas, salvo en un punto, el de esa educación que unos llaman "nacional", otros "patriótica" y otros "del ciudadano" o a la que algunos no dan nombre, pero describen como el estudio de las instituciones, de la administración del Estado, de la "constitución" y aun de un catecismo de moral social. Acerca de ese punto las tres órdenes cuando se ocupan de él, parecen estar de acuerdo. Así la nobleza de Calaisis, la de la bailía de Blois, de Etain, de Nîmes, Orleáns, Saintes, Lyón, Arras, Sens, Nancy, Guyenne, Angoumois, Evreux, Bar-sur-Seine, Auxerre, Turena, Dourdan, Riom, Ecouen, Castres, Metz, París. "Enseñar en las escuelas", dice la nobleza de la bailía de Saint-Mihiel, "un catecismo patriótico que exponga de un modo sencillo y elemental las obligaciones que encierra el título de ciudadano y los derechos que derivan necesariamente de esas obligaciones, cuando han sido bien cumplidas". La educación nacional es reclamada por el Estado del clero de París *extra muros*, los de Villefranche-de-Rouergue, Orleáns, Saint-Mihiel, Rodez, Saumur, Toul, Colmar, Dijón, etcétera. Idénticos pedidos en los *cahiers* del Tercer Estado de Mantes, maestros, constructores y Tercer Estado del senescalado de Marsella, Tercer Estado del senescalado y presidial

de Limoges, de Maine-et-Loire, de Senlis, Lyón, Calais y Ardres, Melun y Moret, Bar-le-Duc, Forcalquier, Vienne, Bruyères-en-Lorraine, La Rochelle, Riom, Clermont-Ferrand, Saint-Flour, Maine-et-Loire, París *extra muros* y ciertas parroquias *intra muros*, etcétera. Incluso ciertos *cahiers* de parroquia se preocupan por dar a la instrucción ese carácter nacional. Así los de Lezoux, Saint-Bonnet (Auvernia); de Callas (Draguignan); Saint-Jean-de-Gardounenque, Saint-Dionizy (Nîmes); Saint-Martin-de-Mézières, Saint-Laurent-de-Rennes (Rennes); Saint-Aignan-sur-Roé (Angers). De ese modo se confirma ese nacimiento y ese desarrollo del sentimiento nacional cuya historia hemos esbozado.

El sentido de las libertades necesarias del pensamiento y de la prensa no está menos difundido. Lo cual no quiere decir que sea general o que, por lo común, se trasluzca en los *cahiers*. Es preciso tener igual cuenta de las proporciones. Dos *cahiers* de parroquias de la Picardía la piden, pero hay 96 *cahiers*. El Tercer Estado de Etampes la desea, pero los cien *cahiers* de parroquia no la mencionan. Ciertos *cahiers* de la región de Alenzón se ocupan de ella, mas hay un centenar de *cahiers*. Nada encontramos en los de Bernay. Pedidos en una docena de *cahiers* de la región de Troyes sobre 400; en cinco de la región de Bigorre sobre más de 200; en 11 de la región de Rennes sobre unos 350; en 16 de la región de Nîmes sobre unos 400. A veces, pero raramente, la proporción es más grande; 13 *cahiers* sobre unos 60 en la región de Draguignan; según Guibert, la proporción se elevaría a la tercera parte de los del Limousin. Además, es necesario tener en cuenta las reservas formuladas en las peticiones. Algunas de ellas son modestas: se especifica tan sólo que es necesario conceder la libertad de prensa, "salvo las reservas decididas por los Estados generales"; o bien "con las restricciones que exigen el decoro y las buenas costumbres". Otras son ya más graves, puesto que se refieren "al orden general" o la religión. Otras, finalmente, tienden a quitar con una mano lo que conceden con la otra, puesto que piden que se castigue todo aquello que pueda afectar a la religión o al Estado. Para no hacer inextricable la exposición, no entraremos en los detalles de esas reservas. Digamos tan sólo que poseen una verdadera importancia únicamente en una reducida minoría de los *cahiers* y que jamás los tendremos. Señalemos, por último, que el cuidado de proteger la religión aparece en todos los *cahiers* de esa minoría, que el de la "persona del rey" sólo aparece en algunos, y que el del "orden general" o del "Estado" es absolutamente excepcional. No hay duda que los *cahiers* entienden no poner barrera alguna al derecho de discusión política.

Los *cahiers* del clero están mudos acerca de la libertad de prensa o la combaten; un muy reducido número la aceptan con reservas que la ahogan; lo que bastaría para probar que, al tratar de multiplicar las escuelas, el clero no pensaba de modo alguno en desarrollar el espíritu de discusión ni siquiera el de reflexión. En cambio, ciertos *cahiers* de la nobleza abogan sin reservas por esa libertad. La nobleza de la bailía de Caen se tiene a sí misma por una nobleza "ciudadana" y la libertad de prensa le parece indispensable a los ciudadanos. Idéntico pedido en los *cahiers* de la nobleza del Bourbonnais, del Artois, del Boulonnais, del Calaisis, del Agenois, de

la Alta y la Baja Marca, del Bajo Limousin, de las ciudades de Sens, Lila, Marsella, Angulema, Châlons-sur-Marne, Sézanne, Nîmes, Troyes, Clermont-en-Beauvaisis, Chaumont, Vitry-le-François, París *extra muros*, etcétera, y en trece departamentos nobles sobre veinte en París. El pedido es aun más frecuente en los *cahiers* del Tercer Estado. La legitima libertad de prensa, dice el de la bailía de Château-Salins, es "el único medio de difundir los conocimientos y las luces, de publicar los actos virtuosos, valientes y heroicos, así como también de denunciar los abusos y las malversaciones". "Nadie ignora", dice el *cahier* de Lezoux (Auvernia), "lo que debemos a la prensa. Todo el mundo presiente lo que debemos esperar de ella". El Tercer Estado de Epernon reclama la libertad "ilimitada"; el de Angers la libertad "entera e indefinida". Lo más frecuente es que el pedido carezca de comentario o se acompañe tan sólo de reservas triviales. Tercer Estado de Châlons-sur-Marne, Nîmes, Lisieux, Autun, Montcenis, Montauban, Montreuil-sur-Mer, Aire, Arras, Béthune, Saint-Omer, Saint-Pol, Caen, El Havre, Graville, Campan, Marsella, Alenzón, Villefranche-de-Rouergue, Etampes, Castillon (Gironda), Verdun, Versalles, Nîmes, Rennes, Dax, Saint-Sever, Bayona, Clermont-Ferrand, Riom, Bourges, Quimper, Redon, Saint-Malo, Lamballe, Beaucaire, Uzès, Bailleul, Cognac, Saint-Yrieix, Nevers, un cierto número de *cahiers* de parroquias de París y el *cahier* general del Estado llano, etcétera. Es preciso añadir ciertos *cahiers* de corporaciones o cuerpos constituidos, de bailías, senescalados, provincias: Sisteron, Autun, Semur, Bourbon-Lancy, Dijón, Caen, Limoges, Angers, Bourges, Rennes, Vivarais, Auvernia, etcétera. Y hasta algunos *cahiers* primarios de pequeñas parroquias se interesan en esa libertad. Alrededor de Blois, Cloyes, Saint-Lubin-des-Prés, Salbris; alrededor de Nîmes, Auduze, Barjac y diecisiete parroquias; alrededor de Rennes, Saint-Malo o Lamballe, una media docena de parroquias; alrededor de Angers, los *cahiers* de Villevêque y de Saint-Aignan-sur-Roé (que da catorce líneas de considerandos); alrededor de Campan, los de cuatro o cinco parroquias; tres o cuatro parroquias en el Nivernais; otro tanto en las Landas; Vincennes y Passy cerca de París; una docena de parroquias en la región de Draguignan; tres de la bailía de Versalles; una de la de Meudon; tres de la de Libourne, etcétera, etcétera.

Igual reserva cabe acerca de la significación de esas enumeraciones. Las tres parroquias de la bailía de Versalles se encuentran en un total de veinte parroquias; la docena de Draguignan sobre un total de 59; pero a las de Bigorre, Rennes, Nîmes se oponen totales de unas 240, 350, 400. Por otra parte intervienen *cahiers* tipo; por ejemplo los de Dompierre, Saint-Germain-sur-l'Aubois, Marseilles-les-Aubigny, en el Nivernais, copian la libertad de prensa como el resto; esa libertad de prensa es reclamada por tres modelos que circulan en la región de Angers.

La obra del presbítero Dedieu ha estudiado la cuestión de la tolerancia religiosa, es decir, en realidad, de la tolerancia con respecto a los protestantes. Las conclusiones son muy exactas. Si no se tienen en cuenta los cuadernos redactados en ambientes en que dominan los protestantes, es indudable que la opinión pública se muestra favorable a la igualdad civil de los protestantes, pero que se opone a todo cuanto pudiera dar a su culto

una publicidad estrepitosa, una suerte de igualdad con el culto católico. Pero añadamos a esas conclusiones que la inmensa mayoría de los *cahiers* elude la dificultad evitando hacer alusión alguna a la tolerancia religiosa. Se hace referencia a ella mucho menos frecuentemente que a la libertad de la prensa o de la instrucción. Con todo, los ejemplos de *cahiers* de parroquias redactados en las regiones no protestantes, citados por Dedieu, a los que se podrían añadir algunos otros (Villiers-le-Bel, Herbeville, Treil, Clichy-la-Garenne, Epernon, Tercer Estado de Saint-Louis-la-Culture y de Saint-Eustache en París) atestiguan que la idea de tolerancia pudo infiltrarse un poco por todas partes.

Todo este estudio nos lleva a una misma conclusión. Hubiéramos podido prolongar esas listas de los *cahiers* que se interesan en la instrucción, la libertad de prensa, la tolerancia. Pero lo que importa no es su número, sino su cantidad relativa. Si las preocupaciones de origen intelectual aparecen con bastante frecuencia en los *cahiers* del Tercer Estado de las ciudades, en los *cahiers* colectivos del Tercer Estado de los senescalados, las bailías, etcétera, son excepcionales, *comparativamente*, en los *cahiers* primarios. Cuando aparecen, resulta indudable, a veces, que son obra de un redactor que no pertenece al pueblo; cuando carecemos de pruebas, es muy probable que, la mayor parte de las veces su autor sea también un hombre instruido. En su conjunto, la masa de los *cahiers* primarios aspira a reformas sociales y políticas por razones sociales y políticas y no filosóficas; expresa padecimientos y necesidades y no reflexiones. Sin embargo, lo menos que se puede decir es que un poco en todas partes y en las más humildes campiñas se encuentran junto a las gentes del pueblo, hombres capaces de inquietudes intelectuales, que han experimentado en mayor o menor grado la influencia de la filosofía, en quienes el pueblo confía o que están dispuestos a hablar en su nombre.

Notas

1. Por ejemplo, el *cahier* de Arnaud-Guilhem (cerca de Saint-Gaudens) es sin duda la reproducción de un *cahier* tipo, pero el redactor tacha un artículo que pide la libertad de prensa y que no le agrada.

Conclusiones

Conclusiones

NUESTRAS conclusiones se desprenderán más claramente si las oponemos a las del *Ancien régime* de Taine.

Para Taine existe sin lugar a dudas un progreso, una evolución del espíritu público entre 1715 y 1789. El espíritu revolucionario primero se esboza y luego se precisa; sólo se encuentra realmente formado en una fecha mal determinada, pero que parece ser 1760, 1770. Ese espíritu es al mismo tiempo mundano y, si puede decirse, escolar. Toma elementos del *Contrat social,* de Mably, del *Système de la nature* o de la *Politique naturelle,* de una o dos docenas de especulaciones abstractas sobre las fórmulas: el hombre es esclavo y, sin embargo, tiene derecho a la libertad. — Puesto que los hombres son todos iguales por naturaleza, tienen derecho a los mismos derechos; es preciso realizar la igualdad. — Los hombres son naturalmente buenos y generosos; si no se hallasen corrompidos por una sociedad mal organizada, podrían vivir felices como hermanos. No hay duda de que en el presente o en el pasado de Francia no hay nada que se asemeje a esa libertad, a esa igualdad, a esa fraternidad. Inclusive no se ve muy bien de qué modo se podría adaptar la tradición política francesa a ese ideal de libertad-igualdad-fraternidad. Pero ello poco importa. Basta con no preocuparse en absoluto de una tradición que no es sino una serie ininterrumpida de azares, de violencias y de injusticias. Comencemos por abolirlo todo, para reconstruirlo todo. Reconstruiremos muy bien, pues apelaremos a lo que no puede engañarnos ni engañar a nadie, a nuestra razón. Cuando se la sabe utilizar convenientemente, nos enseña a encontrar los principios eternos y permanentes que deben fundar una sociedad feliz, libre, igualitaria y fraterna y a deducir de una manera lógica, es decir, infalible, las consecuencias que nos darán todos los detalles de esa organización social. Ante todo y sobre todo, he ahí el sueño de la gente de distinción, de una minoría formada en los colegios y que se encierra en un medio artificial, donde nada agrada tanto como raciocinar sin límites, con la única preocupación de no cometer errores de lógica; luego la burguesía sigue. Así se formó, antes de la Revolución, el espíritu revolucionario más temible, porque es el más falso: la creencia de que se puede destruir y reconstruir una sociedad del mismo modo se destruye y reconstruye un sistema de ideas en una tesis de la

Sorbona o en una discusión de salón: "Jamás hechos; nada más que abstracciones, sartas de sentencias sobre la naturaleza, la razón, el pueblo, los tiranos, la libertad, especie de globos inflados y entrechocados inútilmente en los espacios."

Para sostener esa demostración, algunas docenas de textos, extraídos de algunas decenas de obras; otro tanto de hechos sacados de memorias, correspondencias, etcétera. Resultaría fácil realizar la crítica constante de esos textos, de esos hechos, de las alegaciones que ellos apoyan. ¿Cómo admitir con Taine que Mably erige el ateísmo en dogma obligatorio, que la razón geométrica es lo que produce al Vicario saboyano y *Les Epoques de la nature*, que la lengua clásica purista es la del siglo XVIII, que casi todas las obras salen de un salón, etcétera, etcétera? Pero poco importa. Aun cuando todas las obras citadas fueran bien comprendidas, aun cuando los hechos fueran exactos, la demostración de Taine —y, en mayor o menor grado—, la de todos los estudios sobre los orígenes intelectuales de la Revolución carecerían de valor. En efecto ¿cómo pretender reconstruir la opinión de millones o, por lo menos, de centenares de miles de franceses con la ayuda de un tan reducido número de testimonios? ¿Cómo pretender que d'Argenson vio las cosas claramente, en 1753, al decir "que el odio contra los sacerdotes llega al máximo exceso", cuando todo prueba que ello sería exagerado en 1787 y que es absolutamente falso para 1753? ¿Cómo sacar un argumento favorable de un texto donde Brissot, en su *Essai sur la propriété et sur le vol*, parece decir que la propiedad es el robo, cuando lo que dice es algo muy distinto (es decir, que de acuerdo con la pura lógica la naturaleza da al hombre el derecho de tomar aquello que le impide morirse de hambre), cuando el *Essai* pasó completamente inadvertido, cuando el propio Brissot se ha retractado de esa paradoja juvenil, cuando todas las obras, poco numerosas, de tendencia comunista, permanecieron más o menos desconocidas?

No tengo, por supuesto, que discutir el principio general de Taine, a saber, que no es la razón lo que puede conducir al mundo. No he intentado averiguar si era bueno o malo que las cosas hayan ocurrido como ocurrieron. Tan sólo he querido decir de qué modo ocurrieron. Ahora bien, ocurrieron de una manera muy distinta.

Ante todo, no es posible razonar acerca de los orígenes de la Revolución teniendo sin cesar presente en el espíritu el desarrollo de la propia Revolución. En realidad, y sin darse cuenta cabal de ello, Taine ha supuesto lo que debían pensar los franceses, en 1787-1789, de acuerdo con lo que, quizá, pensaron más tarde un Robespierre y un Saint-Just. Con ese criterio, muy bien hubiera podido escribir esa parte de su *Ancien régime* deduciendo el estado de la opinión francesa, en esa época, de las opiniones de los jacobinos; los textos y los hechos anteriores por él alegados están, por decirlo así, sobreañadidos. Ya había tomado partido; y en la masa de los textos y de los hechos siempre es posible encontrar elementos para justificar cualquier opinión. Pero hay que repetir una y otra vez que las direcciones seguidas por la Revolución no son necesariamente aquellas en las que se pensaba cuando, en 1788-1789, se quiso reformar a Francia. Un Lenin y un Trotsky

desearon una determinada revolución; ellos la prepararon, luego la realizaron y más tarde la dirigieron. Nada semejante ocurrió en Francia. Los orígenes de la Revolución forman una historia, la historia de la Revolución forma otra. Dicho esto, he aquí cómo se presentan los hechos:

El espíritu que preparará y luego pedirá una profunda reforma del Estado es, en su comienzo, un espíritu hostil a la religión. Hasta los alrededores de 1750, quienes atacan el principio mismo de la religión, la fe, son bastante numerosos, pero sus obras, casi siempre manuscritas, sólo gozan de una limitada difusión. A partir de mediados del siglo, en cambio, lo que aparece violentamente condenado es la propia política de la Iglesia: se aborrece sin ambages la intolerancia; se niega a la Iglesia el derecho de imponer sus creencias por la fuerza; se denuncia como "crímenes" del "fanatismo" todo lo que, tanto en el presente como en el pasado, ha castigado los cuerpos con el pretexto de salvar las almas. Hacia 1770, puede decirse que, sobre este punto, la opinión será en lo sucesivo unánime. La Iglesia no renuncia, al menos en la doctrina, al derecho de imponer penas corporales, pero la libertad de creencia y aun de culto aparece a todos como imprescriptible. A través de todas esas controversias, las autoridades políticas no cesan de hacer el juego a las autoridades religiosas. A las exigencias del clero no oponen jamás, con anterioridad al edicto de tolerancia, ni principios ni siquiera actos; se limitan, por temor a la opinión pública, a no actuar, a no aplicar sus decretos. De ese modo, la batalla contra el fanatismo es necesariamente una batalla contra la autoridad política, contra el Estado. El fanático es el Estado; contra él va dirigida la irritación pública; es él quien se ve profundamente afectado por la derrota del fanatismo.

Al mismo tiempo, y con un ritmo mucho menos rápido, la incredulidad propiamente dicha, ha realizado progresos. De 1750 a 1770 la filosofía de la incredulidad ha dicho casi todo lo que podía decir. Ha llevado ante el "tribunal de la razón" los dogmas de la Iglesia, sus libros sagrados, su historia, sus ritos. Pretendió demostrar su falsedad, su absurdo, su ferocidad. Los ha hecho pasto de los sarcasmos y de la cólera. A despecho de las autoridades incapaces, pasivas o cómplices, ha hecho imprimir todo cuanto se hallaba manuscrito; ha hecho circular todo lo que hacía imprimir, no libre ni siquiera cómodamente, pero con amplitud y casi sin riesgos. Todos esos libros no han "descristianizado" a Francia; pero es indudable que han divulgado la incredulidad o al menos la indiferencia en la mayor parte de la aristocracia, que esa indiferencia ha penetrado ampliamente en el clero, que ha realizado rápidos progresos en la burguesía media, entre los jóvenes, en los colegios. Una buena parte de la nación se muestra, sino impía, sino hostil a la religión, al menos lo suficientemente apartada de la Iglesia y de sus sacerdotes como para no hallarse ya dispuesta a seguirlos. Esos progresos de la incredulidad continúan de 1770 a 1787; pero todo lo esencial ya está dicho y la sacudida decisiva se da a partir de 1770. En el último período lo que ocupa los espíritus es sobre todo la política.

Nada de eso se piensa antes de 1748. Todo lo que se dice y todo lo que se escribe es entonces, salvo excepciones, discusiones de escuela. Y cuan-

do se busca para ciertos males, para ciertos abusos determinados remedios directos y prácticos, se lo hace sin pensar ni un solo instante en cambiar los principios del gobierno. Se trata de limpiar la casa, de amueblarla con mayor comodidad, no de reconstruirla. De 1748 a 1770, las discusiones se toman mucho más numerosas, mucho menos abstractas, mucho más audaces. Pero todas las que pueden parecer revolucionarias no son sino utopias, juegos de la inteligencia cuya difusión es mediocre y cuya influencia, aun cuando sea sincera, resulta más o menos nula. En cambio, si bien no se buscan profundas reformas políticas, se proponen ya reformas sociales importantes; en la justicia, en la administración, en la beneficencia pública, se critica con aspereza la tradición; con bastante frecuencia se desea no sólo adaptar, sino también trastornar. Y se entra audazmente en ese camino de las reformas financieras, donde se choca fatalmente con uno de los principios esenciales del Estado, el de los órdenes privilegiados, dispensados de impuestos.

Después de 1770 aparecen obras en las que resulta enjuiciado, a veces con violencia, el orden mismo del Estado. Pero esas obras son poco numerosas. Su número disminuye aun más cuando, en lugar de aislar algunas frases, algunas fórmulas, se las examina en su conjunto; con mucha frecuencia, las fórmulas revolucionarias no significan allí más que concepciones teóricas, dadas como teóricas y corregidas de manera precisa y explícita, cuando el autor expone sus puntos de vista prácticos. No sólo casi nadie piensa en una revolución del Estado, sino que casi nadie cree que esa revolución pueda estar próxima ni siquiera que sea posible. Cabe enumerar, y así lo hemos hecho, predicciones de la revolución; pero tales predicciones se hallan en realidad sumergidas en la masa de las opiniones, donde la idea de revolución aparece como imposible o no aparece en absoluto.

En cambio, a partir de esa fecha de 1770, se comprueba una amplia difusión de las inquietudes o al menos de las preocupaciones sociales y políticas. No solamente en los ambientes de gente de letras o en los de la aristocracia, que no ven en ello más que un juego intelectual, sino también en los de la burguesía media y pequeña, en la juventud, en los colegios. Durante largo tiempo las cosas del Estado sólo han sido de incumbencia del Estado, y éste ha hecho todo lo posible para rodearlas de un terrible misterio y castigar a los profanadores. Pero se han roto los siete sellos y, hacia 1780, cualquiera puede penetrar en el santuario. Si bien no se piensa en expulsar a los dioses y a sus sacerdotes, quien lo desea puede meterse a darles consejos. Se sigue consintiendo en obedecer, pero se comienza a pensar que es necesario poner condiciones.

Por lo demás, cualquiera que sea la difusión de la incredulidad y de la inquietud política, se nos presenta como menos importante que una evolución más general y más cierta de la opinión pública. Francia entera se pone a pensar. En otras épocas, en el siglo XVI, por ejemplo, es posible formar listas bastante largas de obras totalmente impregnadas de incredulidad o de audacias políticas. Pero sólo pueden interesar a una *élite* harto limitada. Considerada en su conjunto, Francia se limita a luchar penosamente por su vida. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en cambio, se trata

de la Francia moderna que se organiza, es decir, de un pueblo que no quiere ya limitarse a vivir, pero que anhela aprender y reflexionar. Por todas partes se multiplican los más seguros testimonios de esa transformación. No sólo los testimonios indirectos, el número creciente de las obras de discusión y su éxito, los ejemplos y los hechos traídos por las memorias, las correspondencias, etcétera; sino también toda suerte de testimonios directos: transformación de la enseñanza, academias provinciales, sociedades literarias, cámaras de lectura, bibliotecas, periódicos de provincia. La calidad de tales curiosidades importa, por lo demás, tanto como su cantidad. Parecería, de adoptarse la tesis de Taine, que no se hubiera leído más que *Le Contrat social, Le Code de la nature, Le Système de la nature,* dos o tres docenas de tratados y disertaciones en los que se edifica, sobre bases abstractas, una Ciudad filosófica y utópica. Nada de eso es cierto. Las curiosidades provienen de mil fuentes, se derraman por mil canales. ¿Qué quedaría de los programas, de las memorias, de las discusiones de todas esas academias y cámaras de lectura, de toda la actividad intelectual de aquellos cuya vida conocemos, si no conservásemos más que lo que viene de Rousseau, de Voltaire, de Mably y de otros? Poca cosa para muchos, casi nada para la mayoría. Con mucha frecuencia, lo que les interesa es, sin duda, la "filosofía", pero la filosofía tal como la concebían y no tal como Taine la ha deformado, es decir, el amor a la ciencia, el deseo de aprender y de reflexionar, de reflexionar no únicamente sobre los derechos de la naturaleza y sobre el "contrato", sino sobre todas las ciencias, sobre toda la naturaleza, sobre toda la vida. Se deseaba aprender la geografía, las lenguas extranjeras, la física, la química, la historia natural y no sólo el deísmo y el republicanismo. Lo más frecuente era que se reclamasen no "sistemas" —casi todo el siglo, a partir de 1750, está contra los sistemas—, no leyes del espíritu, sino realidades, leyes experimentales, conocimientos "prácticos" y "usables". Ya no cuenta más que una física, una química, una historia natural: son la física, la química, la historia natural de observación y de experimentación. En el campo de las ciencias económicas está, sin duda, "el sistema", el de los fisiócratas; pero ¿qué lugar ocupa en todas esas academias y sociedades? Casi ninguno. Lo que en realidad se discute en ellas son los males que se padecen en tal o cual región, en tal o cual momento; son las reformas inmediatamente aplicables en determinada provincia; son las enfermedades del ganado o de los cultivos, los medios de cultivo, los mejores molinos, etcétera. En el ámbito de las ciencias sociales son también problemas reales los que se plantean y a los que se busca soluciones realistas: ¿por qué la justicia, tal o cual justicia, funciona mal en Francia; por qué, aquí o allá, existen tantos pobres y cómo disminuir su número; por qué la enseñanza de los colegios es o parece ser mediocre; es preciso incitar a los hijos de pobres a instruirse en ellos, etcétera, etcétera?

Hay que decir que esas curiosidades realistas y prácticas resultaban tan peligrosas para el orden establecido como las especulaciones de que Taine se aterroriza. Mientras se es Platón o discípulo de Platón, mientras se redacta o se lee, en las nubes, *Las Leyes* o *La República,* no se hace correr ningún gran peligro a la república real. ¡Se abre un abismo tal entre esa

realidad y la quimera! Las autoridades lo saben o lo adivinan perfectamente bien; pues no se ve que persiguiera en serio el *Contrat social* ni que confundiera la *Politique naturelle* de Holbach con su *Système de la nature*. Pero cuando se adquiere el hábito de la "observación" y de la "experimentación"; cuando se pide a las ciencias que realicen sin cesar sus explicaciones, cuando en lugar de sistemas sobre la agricultura se desea conocer lo que crece y lo que eso cuesta, se adquiere al mismo tiempo el hábito de creer que la política no tiene que ser diferente de la física, de la química o del cultivo del trigo, que en ella no hacen falta misterios secretos, ni razones de Estado, que se tiene el derecho de observar, de discutir y de reclamar reformas reales y prácticas, al igual como si se tratase del análisis del aire o del cultivo de la morera. Si el antiguo régimen no hubiese tenido en su contra más que amontonadores de nubes, no se habría sin duda desmoronado —si se hubiese desmoronado— ni tan pronto ni del mismo modo.

Ese despertar tan vasto, tan activo, tan ardoroso de la inteligencia no se vio limitado a París o a algunas grandes ciudades. Fue el de toda Francia, entendamos el de toda la Francia media, visto que carecemos de medios para penetrar verdaderamente en la Francia obrera y campesina, donde, por otra parte, existían demasiadas dificultades para vivir como para ocuparse en filosofar o aun en leer. La Francia inteligente o aficionada a la inteligencia no se parece más a lo que decía d'Argenson de la Francia entera: ¡una araña, cabeza grande y largos y magros brazos! En vísperas de la Revolución se encuentran por todas partes "cabezas pensantes" o que, por lo menos, desean pensar. Y es esta una de las razones por las que la Revolución no ha sido el acto de fuerza de una capital que arrastra tras de sí un país amedrentado o pasivo, sino la aspiración de todo un país.

Idéntica impresión se tendrá; si se piensa en el papel desempeñado por los grandes escritores. Sin lugar a dudas ha sido considerable. Voltaire y Rousseau dominan, en mayor o menor grado, toda la historia del pensamiento del siglo. Las ediciones de sus obras se multiplican. Hasta en los humildes *Affiches* de todas las provincias es en ellos en quienes se piensa y a ellos a quienes se cita. Voltaire es "rey", Rousseau es "el maestro". No obstante, nuestro estudio todo ha mostrado que, en la mayor parte de los puntos que nos interesan, no han sido verdaderos "descubridores". En materia de religión, todos los argumentos de los escépticos fueron publicados o escritos antes de Voltaire; las refutaciones más metódicas o más violentas del cristianismo no le pertenecen. En materia política, ni Voltaire ni Montesquieu ni Rousseau ni Diderot son revolucionarios, ni siquiera, la mayor parte de las veces, osados reformadores. Todas las tesis audaces o violentas las sostienen escritores de tercer o de décimo orden. Hay que decir que la opinión distingue a menudo muy mal entre la gente con genio, con talento y los meros charlatanes. Raynal o Delisle de Sales son quizá tan célebres y, en todos los casos, más leídos que Diderot. Cualesquiera que sean los problemas discutidos por los grandes escritores, hemos visto con anterioridad a ellos, alrededor de ellos y después de ellos toda una multitud de obras que muestran idénticas curiosidades, idéntico espíritu crítico, proponen idénticas

soluciones o soluciones más subversivas. La influencia de Rousseau, que, por otra parte, no es directamente revolucionaria (puesto que se prestó poca atención al *Contrat*), resulta sin duda súbita, poderosa, creadora. Pero su mismo optimismo, esa ingenua confianza en la buena voluntad de los hombres, cuando no son víctimas de una sociedad mala, no fue impuesto por él. Representa la ilusión de todos los viajeros, moralistas, novelistas, que se enternecen, antes como después de él, y sin pensar en él, frente a la vida de los buenos salvajes. Entraña una vana especulación preguntarse qué hubiera sido de Francia y de la Revolución, si Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau no hubiesen escrito nada. Pero parece indudable que los movimientos de la opinión, tan sólo menos intensos, menos entusiastas, menos rápidos, no habrían sido muy diferentes. Los grandes filósofos no revelan la existencia de países desconocidos; se limitan a trazar, para recorrerlos, en lugar de mil senderos, en los que se dispersa y se extravía el tropel de los viajeros, amplias carreteras atrayentes y cómodas, que hacen el viaje más directo y seguro.

No me incumbe juzgar ese viaje. Bueno o malo, poco importa para el tema que he querido tratar. He querido conocer el papel de la inteligencia en los orígenes de la Revolución y no instruir un juicio. La encuesta parece ser bien concluyente. Sin duda que, de no haber existido más que la inteligencia, para amenazar efectivamente al antiguo régimen, éste no hubiera corrido riesgo alguno. Para que esa inteligencia pudiera actuar, le era necesario un punto de apoyo, la miseria del pueblo, el malestar político. Mas esas causas políticas no hubieran sido sin duda suficientes para constituir, al menos tan rápidamente, el factor determinante de la Revolución. Es la inteligencia la que ha extraído y organizado las consecuencias, la que ha querido poco a poco la convocatoria de los Estados generales. Y de los Estados generales, sin que por lo demás la inteligencia se haya dado cuenta; iba a surgir la Revolución.

Bibliografía[*]

Esta bibliografía sólo comprende las obras de las cuales hemos tomado referencias. El parágrafo 1: Memorias, diarios personales, libros de familia, constituye una excepción. Para el siglo XVIII no existe ninguna bibliografía de esos importantes documentos, y hemos considerado que sería útil ofrecer la lista de todos los que hemos podido hallar.

Por falta de espacio, hemos reducido a lo indispensable las indicaciones relativas a cada obra.

Abreviaturas utilizadas: P.: París; R.: Revista; An.: Anales; M.: Memorias; B.: Boletín; S.: Sociedad; p.p.: publicado por; Ac.: Academia.

En las referencias a las Memorias, etc., de las Sociedades, se suprimen *du, de la.* Por ejemplo: *Mémoires de la Société* se convierte en M.S. Diversas abreviaturas resultan claras por sí mismas (*Arch.* por *archéologique; hist.* por *historique,* etcétera).

I. — Memorias, libros de familia, diarios personales

1. Adry (le P.). — *Journal.* [Exil du Parlement à Troyes.] 1787. Nouvelle revue rétrospective, 1902-1903.
2. Allonville (d') — *Mémoires secrets.* P. Werdet, 1838-1841.
3. Andigné (G[al] d'). — *Mémoires,* p. p. Ed. Biré, P., Plon, 1900.
4. Anspach (Margrave d'). — *Mémoires.* P. Bertrand, 1826.
5. Argens (M[is] d'). — *Mémoires.* Londres, Compagnie, 1735.
6. Argenson (M[is] d'). — *Journal et Mémoires,* p. p. J.-B. Rathery, P. Renouard, 1859.
7. Arnault (A.-V.). — *Souvenirs d'un Sexagénaire.* P., Garnier, s. d.
9. Augeard (J.-M.). — *Mémoires secrets.* P. Plon, 1866.
10. Azambourg (Etienne). — *Livre-Journal* (1710-1738). M. S. des Antiquaires du Centre, 1901.
11. Barbier (Avocat). — *Journal.* P., Charpentier, 1857.
12. Bardenet, cordelier. — *Cahier* (1773-1775). Ac. sciences, etc... de Besançon. Procès-verbaux et mémoires, 1905.
13. Barère (B.). — *Mémoires.* P., Labitte, 1842.
14. Barras. — *Mémoires.* P., Hachette, 1895.
15. Barthélemy. — *Mémoires* (1768-1819). P., Plon, 1914.
16. Barthélemy (François). — *Mémorial* (1706-1770). R. historique, etc... du Vivarais, 1919 y 1920.
17. Barthelon (J.-A.), curé de Vars. — *Livres de raison* (1737-1742). An. des Alpes, 1904.

[*] En esta lista bibliográfica numerada se observará que faltan algunos números. Una vez terminada la obra, hubo supresiones que hicieron inútiles ciertas referencias y, por eso mismo, la indicación de las obras correspondientes. A la inversa, los *bis* y los *ter* indican obras agregadas a la bibliografía original.

18. Baston (Abbé). — *Mémoires*. P., Picard, 1897.
19. Baudeau (Abbé). — *Chronique secrète de Paris* (1774). R. rétrospective, 1re série, t. 3, 1834.
20. Bawr (Mme de). — *Mes Souvenirs*. P., Passard, 1853.
21. Beauvau (Mal de). — *Souvenirs*. P., Techener, 1872.
21 bis Béchereau, avocat du roi à Vierzon. — *Mémoires* (inédits, en la possession de M. Deschaumes, à Bourges).
22. Belchamps (Chev. de). — *Extraits des Mémoires*. M. Ac. nationale de Metz, 1848-1849.
23. Belleissue-Lymon (de la). — *Journal* (1694-1765). M. S., arch. des Côtes-du-Nord, 2e série, t. II, 1885-1886.
24. Benoist de Lostende (G.). — *Livre de raison*. B. S. arch. et hist. du Limousin, 1909.
25. Bernardau (P.). — *Tablettes*. P., 1919.
26. Bernis (Cal de). — *Mémoires et lettres*. P., Plon, 1858.
27. Berthaud. — *Journal professionnel d'un maître de pension de Paris au* XVIIIe s. [1774-1783]. Pont-L'Évêque, Delahais, 1868.
28. Besenval (Bon de). — *Mémoires*. P., Baudouin, 1821.
29. Besnard (F.-Y.). — *Souvenirs d'un nonagénaire*. P., Champion, 1880.
30. Beugnot (Cte). — *Mémoires*. P., Dentu, 1866.
31. Billaud-Varennes. — *Mémoires*. La Révolution française, janv.-juin 1888.
32. Billet (Mme) [se prétendant Stéphanie-Louise de Bourbon-Conti]. — *Mémoires historiques écrits por elle-même*. P., l'auteur, an. VI.
33. Blavier (J.-B.). — *Notes* (1740-1749). Travaux de l'Ac. nat. de Reims, 1900-1901, t. II.
34. Boceret (E. de). — *Journal d'un bourgeois guérandais au* XVIIIe s. Le Fureteur Breton, fév.-avril, 1922.
35. Bocquet (Denis), curé de Vaurouy. — *Journal* (1696-1767). Rouen, Cagniard, 1868. (Extrait de la Revue de Normandie.)
36. Boisrouvray (Jacquelot de). — *Journal inédit d'un député de l'ordre de la noblesse aux États de Bretagne* (1717-1724). Archives de Bretagne, 1905.
37. Bonfils (Isaïe). — *Extraits des Mémoires* (1700-1740). M. S. acad. du Nivernais, 1898.
38. Bordier (P.) [de Lancé], fermier. — *Journal* (1748-1768). B. S. arch. etc... du Vendômois, 1900-1901.
39. Boufflers (Chev. de). — *Journal* (*Second voyage au Sénégal*, 1786-1787) en: Correspondance inédite de la Ctesse de Sabran et du chev. de Boufflers, p. p. E. de Magnieu y H. Prat.
40. Bouhier (Président J.). — *Souvenirs*. Extraits d'un manuscrit autographe et inédit contenant des détails curieux sur divers personnages des XVIIe et XVIIIe s., se vend chez tous les libraires bibliophiles, s. l. n. d.
41. Bouillé (Mis de). — *Mémoires*. P., Baudouin, 1821.
41 bis Bouillé (Mis de) [hijo del anterior]. — *Souvenirs et fragments*. P., Picard, 1906.
42. Bouilly (J.-N.). — *Mes Récapitulations*. P., Janet, s. d., 1836.
43. Bourgeois de Boynes (P.-E.). — *Journal* (Étude et extraits) Questions historiques, 1905.
44. Bourrut (Pierre). — Papier de raison (1692-1725), B. S. arch. et hist. de la Charente, 1902-1903.
45. Brancas (Desse de). — *Mémoires*. P. Jouaust, 1890.
46. Brissot (J.-P.). — *Mémoires*. P., Picard, s. d.
47. Broglie (Prince de). — *Journal de voyage [aux États-Unis]*. Mélanges, p. p. la Société des bibliophiles français. P., Ed. Rahir, 1903.
48. Buvat (J.). — *Journal de la Régence*, 1715-1723. P., 1865.
49. Campagne-Jaume (Joseph). — *Livre de raison* (1755-1840). Ruscino. R. S. d'arch. et d'hist. du Roussillon, 1920.
50. Campan (Mme). — *Mémoires*. P., Baudouin, 1822.
51. Carnot. — *Mémoires sur Carnot par son fils*. P., Charavay, etc... 1893.

52. Cavillier (J.-F.). — *Journal*, M. S. acad. de Boulogne-sur-Mer, 1864-1872.
53. Caylus (C^te de). — *Souvenirs*. P., Hubert, 1805.
54. Chabanon (de). — *Tableau de quelques circonstances de ma vie*. P., Forget, 1795.
55. Charmeteau (Pierre). — *Extraits du Journal* (1731-1767). Archives hist. du Poitou, 1885.
55 bis Chassaignon (J.-M.). — *Caractères de l'imagination, déluge de la scribomanie*, etc... par Epiménide l'inspiré dans l'antre de Trophonius..., 1779.
56. Chastenay (M^me de). — *Mémoires*. P., Plon, 1896.
57. Chateaufort (François de). — *Mémoires*. M. S. d'archéologie lorraine, 1894 y 1900.
58. Chevalier (H.) [chirurgien-apothicaire]. — *Livre de raison* (extraits). M. S. agricole et scientifique de la Haute-Loire, 1883-1885.
59. Choiseul (Duc de). — *Mémoires*. P., Plon, 1904.
60. Choudard-Desforges. — *Le Poète ou Mémoires d'un homme de lettres*. P., Babeuf, 1819.
61. Choudieu. — *Mémoires et notes*. P., Plon, 1897.
62. Clairon (M^lle). — *Mémoires de M^lle Clairon, de Le Kain, de Préville, de Dazincourt, de Molé, de Garrick, de Goldoni*. P., Didot, 1857.
63. Clermont-Gallerande (M.-G. de). — *Mémoires*. P., Dentu, 1826.
64. Cochin (Ch.-N.). — *Mémoires inédits sur le comte de Caylus, Bouchardon, les Slodtz*. P., Baur, 1880.
64 bis Collé (Ch.). — *Journal et Mémoires*. P., Didot, 1868.
65. Collé (Ch.). — *Journal historique inédit pour les années 1671 et 1762*. P., Mercure de France, 1911.
66. Crommelin (I.-M.). — *La Société d'Autun au milieu du XVIII^e s., d'après les Mémoires de I.-M. Crommelin*. M. S. éduenne, 1877. Otro fragmento publicado en J. Pichon. Guise au XVIII^e s. d'après les mémoires de I.-M. Crommelin. Vervins, 1873.
67. Croy (Duc de). — *Journal inédit*. P., Flammarion, 1906. (Publicación incompleta. El manuscrito se encuentra en la Bib. de l'Arsenal. X 281 c.)
68. Daurée. — *Le livre de raison des Daurée d'Agen*. Agen, Lamy, 1880.
69. David. — *Mémoires et documents divers*. (Inédits. Bib. Nat. N^lles acquisitions 6604-6610.)
70. Dazincourt (Véase Clairon).
71. Debresme, des Gagniers (Marc). — *Journal* (1764-1784). B. et M. S. arch. et hist. de la Charente, 1923.
72. Defaye (F.). — *Livre de raison*. B. S. acad. de l'arrondissement de Boulogne-sur-Mer, 1908-1909.
73. Deladouesse (J.-E.-L.). — *Papiers et correspondance*. Niort, L. Clouzot, 1904.
74. Delahante (A.). — *Une famille de finance au XVII^e siècle. Mémoires, correspondances et papiers de famille*. P., Hetzel, 1881.
75. Denard (Léonard), chanoine de l'Artige. — *Extraits du Livre-Journal*. S. des archives hist. du Limousin, 1^re série, archives anciennes, t. VI, 1895.
76. Famille Desaint, de Saint-Tricat. — *Livre de comptes* (1712-1730). M. S. acad. de Boulogne-sur-Mer, 1906.
77. Genettes (R. des). — *Souvenirs*. P., Didot, 1835.
78. Despréaux (J.-E.). — *Souvenirs*. Issoudun, Gaignault, 1894.
79. Doppet (G^al). — *Mémoires*. P., Baudouin frères, 1824.
80. Dubois de Hoves (échevin de Douai). — *Journal* (résumé). *Souvenirs de la Flandre wallonne. Recherches historiques et choix de documents relatifs à Douai et à la province*. Douai. Dechresté, París, Claudin, t. II (1863) y t. III (1865).
81. Duclos (Ch.-P.). — *Mémoires secrets*. Nouvelle collection des Mémoires... p. p. Michaut et Poujoulat, París, t. X, 1839.
82. Duclos (Ch.-P.). — *Mémoires sur sa vie, écrits par lui-même*. Œuvres complètes. P., Colnet et Fain, t. X, 1806.

83. Duclos (Ch.-P.). — *Mémoires sur la vie de Duclos.* (Bib. Nat. Manuscrits. Nouvelles acquisitions 6449.)
84. Dufort (J.-N.), comte de Cheverny. — *Mémoires.* P., Plon, 1886.
86. Hausset (M^me^ du). — *Mémoires.* P., Baudouin frères, 1824.
87. Dumas (C^te^ Mathieu). — *Souvenirs de 1770 à 1836.* P., Gosselin, 1839.
88. Dumouriez. — *La Vie et les mémoires du général Dumouriez.* P., Baudouin, 1822.
89. Duplessis (Lucile) [Lucile Desmoulins]. — *Journal* (1788-1789). Bib. de la Ville de Paris, F. G., ms. 87.
90. Dupont de Nemours. — *L'enfance et la jeunesse de Dupont de Nemours racontées par lui-même.* P., Plon-Nourrit, 1906.
91. Durand (J.-Q.). — *Livre de raison.* Rethel, Beauvarlet, 1898.
92. Dusaulx. — *Mémoires sur la vie de J. Dusaulx par sa veuve.* P., Didot, 1801.
93. Dutens. — *Mémoires.* P., Bossange, Masson et Bessou, 1806.
94. Dutillieu (J.-Ch.). — *Livre de raison.* Lyon, Mougin-Rusand, 1886.
95. Duveyrier (Honoré). — *Anecdotes historiques.* P., Picard, 1907.
96. Épinay (M^me^ d'). — *Mémoires, p. pour la première fois d'après le manuscrit authentique* (incompleto). Souvenirs et Mémoires, t. I (1898) y sigs.
97. Épinay (M^me^ d'). — *Mémoires.* P., Charpentier, s. d.
98. Esterhazy (C^te^ Valentin). — *Mémoires.* P., Plon, 1905.
99. Fars-Fausselandry (V^tesse^ de). — *Mémoires.* P., Ledoyen, 1830.
100. Fauche-Borel. — *Mémoires.* P., Moutardier, 1829.
101. Favart (Ch.). — *Mémoires et correspondances.* P., Collin, 1808.
102. Faydit de Terssac (P.-P.). — *Mémoires,* Foix, Gadrat, 1901.
103. Ferrand (C^te^). — *Mémoires.* P., Picard, 1897.
105. Fleury (Honoré). — *Mémoires.* R. de Bretagne et de Vendée, 1888.
106. Florian. — *Mémoires d'un jeune espagnol.* P., Bossard, 1923.
107. Fontainemarie (de). — *Livre de raison de la famille de Fontainemarie.* R. de l'Agenais, XVI, 1889.
108. Fonvielle (de). — *Mémoires historiques.* P., Ponthieu, Boucher, 1824.
109. Formey. — *Souvenirs d'un citoyen.* Berlín, La Garde, 1789.
110. Foucher (Pierre). — *Souvenirs.* P., Plon, 1930.
111. Franclieu (M^is^ de). — *Mémoires.* P., Champion. Auch, Cocharaux, 1896.
112. Frénilly (B^on^ de). — *Souvenirs.* P., Plon-Nourrit, 1908.
113. Frotté de la Rimblière (S. de). — *Un gentilhomme cultivateur au* XVIII^e^ *s. Son livre de comptes.* Alençon. Imp. alençonnaise, 1908.
114. J. L. G... — *Mémoires ou livre de raison d'un bourgeois de Marseille* (1674-1726). Montpellier, Société pour l'étude des langues romanes, 1881.
114 bis Galard (M^me^ de). — *Le livre de raison* de M^me^ de Galard, p. p. H. Lemoine (1768-1792). R. de l'hist. de Versailles, enero-marzo 1931.
115. Garat (D.-J.). — *Mémoires historiques sur le* XVIII^e^ *s.* P., Belin, 1821.
116. Gauthier de Brécy. — *Mémoires.* P., Guiraudet, 1834.
117. Genlis (M^me^ de). — *Mémoires.* P., Didot, 1878.
118. Georgel (abbé). — *Mémoires.* P., Eymery, Delaunay, 1817.
119. Géreux (Jean) (paysan). — *Livre de raison.* R. de l'Avranchin, B. trimestriel de la Société d'arch., etc... d'Avranches et de Mortain, t. XV, 1909.
120. Ghaisne de Classé (P.-H.). — *Livre-Journal* (1708-1732). R. hist. et arch. du Maine, 1883.
121. Gilbert (François) et Gilbert (François-Jean). — *Livre-Journal* (1740-1762; 1769-1826). B. et M. S. hist. et arch. de la Charente, 1901.
122. Girardin (St. de). — *Mémoires,* P., Moutardier, 1829.
123. Glais (J.). — *Autobiographie d'un ancien procureur du présidial de Vannes,* p. p. G. de Closmadeuc. Extrait du B. de la Soc. polymathique du Morbihan, 1890.
124. Gleichen (B^on^ de). — *Souvenirs.* P., Techener, 1868.
125. Gras (H. de). — *Livre de raison* (Extraits ordonnés et commentés). Répertoire des travaux de la S. de statistique de Marseille, 1904.

126. Grégoire (Abbé). — *Mémoires.* P. Dupont, Legrand et Descauriet, 1837.
127. Grétry. — *Mémoires ou Essais sur la musique.* Bruselas, Wahlen, 1829.
128. Grosley. — Vie de M. Grosley écrite en partie par lui-même. Londres, París, Barrois, 1787.
129. Guilbert (G.). — *Journal des choses mémorables arrivées à Caen.* Annuaire des cinq départements de la Normandie, 1890.
130. Guillon de Montléon (Abbé). — *Mémoires pour servir à l'histoire de la ville de Lyon pendant la Révolution.* P., Baudouin, 1824.
131. Hanin (Fr.). — *Journal d'un bourgeois de Fécamp au* XVIII^e *siècle.* Fécamp, L. Durand, 1887.
132. Hardy (S.-P.). — *Mes Loisirs.* P., Picard, 1912.
133. Hénault (Président). — *Mémoires.* P., Hachette, 1911.
134. Hénault (Président). — *L'exil du Parlement à Pontoise* (1720). *Journal inédit.* Souvenirs et Mémoires, 1899.
135. Hézecques (Félix, C^te de France d'). — *Souvenirs.* P., Perrin, 1895.
136. Hibon de la Fresnoye (Famille). — *Livre de raison* (1552-1778). Boulogne-sur-Mer, Hamain, 1910.
137. Jamerey-Duval (Valentin). — *Mémoires.* Tours. Arrault. 1929. [El manuscrito está en la Bib. del Arsenal, nº 4647. Este es el que nosotros consultamos.]
138. Jaume. — *Mémoires.* Perpignan, Latrobe, 1894.
139. Joubert (Jacques). — *Livre-Journal* (1771-1785). B. et M. S. arch. et hist. de la Charente, 1902-1903.
140. J[ullian] (de). — *Souvenirs de ma vie,* P., Bossange et Masson, 1815.
141. Krohm (Capitaine de vaisseau). — *Souvenirs* (1766-1823). Nouvelle R. rétrospective, 1899.
142. Lablée (Jacques). — *Mémoires d'un homme de lettres.* P., l'auteur, 1824.
143. Lacretelle (Ch. de). — *Dix années d'épreuves pendant la Révolution.* P. Allouard, 1842.
144. Lafayette. — *Esquisse des Mémoires...* tracée par lui-même. Dans *Mémoires de tous,* t. IV, P., Levavasseur, 1835.
144 bis Ferronays (C^te de la). — *Souvenirs tirés des papiers.* P., Plon, 1900.
145. Gorse (de la). — *Souvenirs.* P., Dentu, 1805.
146. La Jonchère. — *Un financier à la Bastille sous Louis XV. Journal de la Jonchère.* M. S. de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, 1898.
147. Lamare (Ph.) [ou plutôt de J. Lemarchand]. — *Journal d'un bourgeois de Caen.* Caen, Jouan, 1905.
148. Lambert (Abbé). — *Mémoires de famille.* P., Picard, 1894.
149. Lameth (Th. de). — *Mémoires.* P., Fontemoing, 1913.
150. Langeron (de). — *Mémoires.* [Inédits. Bib. Nat. Manuscrits. Nouvelles acquisitions françaises 360-386.]
151. Larevellière-Lépeaux. — *Mémoires.* P., Plon, s. d.
152. La Tour du Pin (M^lle de). — *Journal d'une femme de cinquante ans.* P. Chapelot, 1913.
153. La Tournelle (de). — *Mémoires.* [Inédits. Bib. de la Ville de Paris ms. nº 29603.]
154. Lattron (F.). (Vigneron). — *Journal* (1756-1810). B. S. arch. etc., du Vendômois, 1875.
155. Latude. — *Le despotisme dévoilé ou mémoires de H. Masers de Latude...,* P. Didot, 1866.
156. Launay. — *Les observations de M. Launay, curé de Ruillé-le-Gravelais* (1771-1790). B. de la commission hist. et arch. de la Mayenne, 1900.
157. Lauzun (Duc de). — *Mémoires.* P., Didot, 1862.
158. Lavalette (C^te). — *Mémoires et souvenirs.* P., Fournier, 1831.
159. Le Berton. — *Notes* (sur Saintes en 1778). Archives hist. de la Saintonge et de l'Aunis, 1880.
160. Le Clerc (J.-J.). — *Journal* (1708-1728) analysé par A. de Calonne. B. S. des antiquaires de Picardie, 1910.

161. Lefebvre de Beauvray. — *Journal d'un bourgeois de Popincourt.* Correspondance hist. et arch., 1902.
162. Le Gendre (Abbé). — *Mémoires* (1655-1729). P., Charpentier, 1863.
163. Legrix (Abbé). — *Journal.* Recueil des actes de la commission des arts et monuments de la Charente-Inférieure, t. II, 1867.
164. Leguai de Prémontval. — *Mémoires.* La Haye, 1749. [Inhallables en Francia. Cf. M. Pellisson. Les Mémoires d'un professeur au XVIII[e] s., *Revue pédagogique,* 1904, p. 232.]
165. Lekain. — Véase Clairon.
166. Lenoir, *lieutenant de police.* — [Mémoires ou Souvenirs historiques, publiés avec arrangements dans Peuchet: Mémoires tirés des Archives de la Bastille.] P., Levavasseur., 1838, t. 3.
166 bis Le Pelletier (L.-A.). — *Mémoires.* P., Hachette, 1896.
167. Leprince (d'Ardenay). — *Mémoires,* Le Mans, Leguicheux-Gallienne, 1880.
168. Letondal (M[me]). — *Mémoires* [Extraits]. Anjou historique, 1904.
169. Le Vallois. — *Notes* (1744-1779). M. S. hist. et arch. de l'arrondissement de Pontoise et du Vexin, IV, 1883.
170. Lienhardt (M[lle]). — *Souvenirs de Russie.* R. des Etudes historiques, 1903.
171. Ligne (Prince de). — *Fragments de l'Histoire de ma vie.* P., Plon, 1928.
172. Linguet. — *Mémoires sur la Bastille* (et de Dusaulx sur le 14 juillet). P., Baudouin, 1821.
173. Lombard de Langres. — *Mémoires anecdotiques.* P., Ladvocat, 1823.
174. Loménie (V[tesse] de). — *Fragment des mémoires inédits* (1785-1794). M. S. Ac... du département de l'Aube, 1882.
176. Louis XVI. — *Journal.* Souvenirs et mémoires, 1900 (en supplément).
177. Luchet (Chev. de). — *Journal militaire.* B. S. arch. et hist. de la Charente, 1889.
178. Luynes (Duc de). — *Mémoires.* P., Firmin-Didot, 1860.
179. Mahé de la Bourdonnais (G.-F.). — *Mémoires historiques.* P., Pélicier et Chatet, 1827.
180. Malebaysse. — *Journal agenais.* R. de l'Agenais, año 1893 y sigs.
181. Mallet du Pan. — *Mémoires et correspondance.* P., Amyot, Cherbuliez, 1851.
182. Malouet. — *Mémoires.* P., Plon, 1874.
183. Mannlich (J.-C. von). — *Ein deutscher Maler und Hofmann. Lebenserinnerungen.* Berlín, Mittler, 1910.
184. Marais (Mathieu). — *Journal et Mémoires.* París, Didot, 1864.
185. Marcol (F.-P. et P.-J.). — *Journalier.* M. S. d'arch. lorraine, 1909.
186. Marmontel. — *Mémoires.* P., lib. des Bibliophiles, 1891.
187. Maurepas (C[te] de). — *Mémoires.* P., Buisson, 1792.
188. Mautort (Chev. de). — *Mémoires.* P., Plon, 1895.
189. Mellier (G.) [d'Abbeville]. — *Livre de raison.* B. S. d'émulation d'Abbeville, 1900-1902.
190. Menin. — *Le Pot-Pourry* (1740-1765). (Extraits commentés par P. d'Estrée.) Souvenirs et Mémoires, 1900.
191. Mercier (J.-C.). — *Livre de raison* [résumé et extrait]. An. Franc-Comtoises, 1900.
192. Merlin de Thionville. — (Souvenirs d'enfance et de jeunesse, publicados en R. Merlin. *Merlin de Thionville,* P., Alcan, 1927.)
193. Messey (C[tesse] M.-A. de). — *Mémoires.* B. S. philomathique vosgienne, 1888-89.
194. Meynard (de) [de Tulle]. — *Livre de raison.* B. S. des lettres, etc... de la Corrèze, 1892.
195. Micault (J.-B.). — *Journal d'un professeur à l'université de Dijon* [et Mercure (anónimo) dijonnais]. M. Aca. sciences, etc... de Dijon, 1885-1886.
196. Michelot-Moulin. — *Mémoires.* P., Picard, 1893.
197. Migieu de Montange (de). — P., Plon-Nourrit, s. d.
198. Millot (Abbé). — *Mémoires politiques et militaires.* Nouvelle collection des

Mémoires pour servir à l'histoire de France p. p. Michaud et Poujoulat. P., t. X, 1839.
199. Millot (Abbé). — *Examen de ma vie* (1726-1785). Nouvelle revue rétrospective, 1898.
200. Mirabeau. — *Mémoires biographiques*, etc... [rédigés par Lucas-Montigny, d'après les lettres en sa possession]. P., Auffray, Guyot, 1834.
201. Molé. — (Voir Clairon).
202. Mollien (C^te^). — *Mémoires*. P., Guillaumin, 1898.
203. Monbielle d'Hus (Henriette de). — *Souvenirs*. Saint-Brieuc, Prud'homme, 1910.
204. Mondran (de), chanoine de Notre-Dame de Paris. — *Mémoires* [inédits, Bib. de la Ville de Paris ms. n° 29260].
205. Monnier (Abbé). — *Journal d'un curé de campagne*. Ann. de Bretagne, t. V, 1890.
206. Monnier (J.-M.). — *Mémoires* [Extraits, sous le titre de: L'ancienne bourgeoisie de Bresse]. Ann. S. d'émulation, etc... de l'Ain, 1875.
207. Montbarey (Prince de). — *Mémoires*. P., Eymery, etc..., 1826.
208. Montgaillard (C^te^ de). — *Souvenirs*. P., Ollendorf, 1895.
209. Montlosier (C^te^ de). — *Mémoires*. P., Dufey, 1830.
210. Moré (C^te^ de). — *Mémoires*. P., Picard, 1898.
211. Moreau (J.-N.). — *Mes Souvenirs*. P., Plon, 1898.
212. Moreau de Jonnès. — *Mémoires*. La Révolution française, 1890.
213. Morellet. — *Mémoires*. P., Ladvocat, 1821.
214. Morris (Gouverneur). — *Mémorial*. P., Renouard, 1842.
215. Mory d'Elvange. — *Généalogie et Journal de famille*. M. S. d'arch. lorraine, 1881.
217. Mulot (Abbé). — *Journal intime*. M. S. de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, P., 1902.
218. Narbonne (P.). — *Journal*. P., Durand et Pédone, Lauriel, etc..., 1866.
219. Nepveu de la Manouillère. — *Mémoires*. Le Mans, Pellechat, 1877.
220. Neuilly (C^te^ de). — *Dix années d'émigration. Souvenirs et correspondance*. P., Douniol, 1865.
221. Nicolas (J.-F.) (librero). — *Journal de ce qui s'est passé à Nancy, etc.* M. S. d'arch. lorraine et du Musée historique lorrain, t. XLIX, 1899.
222. Noailles (V^tesse^ de). — *Vie de la princesse de Poix, née Beauvau*. P., Lahure, 1855.
223. Norvins (J. de). — *Mémorial*. P., Plon-Nourrit, 1896.
224. Oberkirch (B^onne^ d'). — *Mémoires*. P., Charpentier et Fasquelle, s. d.
225. Ogé (R.-F.). — *Livre de raison*. B. de la commission hist. et arch. de la Mayenne, 1892.
226. Pagès (J.). — *Le livre de raison d'un curé congressiste*. R. d'hist. et d'arch. du Roussillon, 1902.
227. Pannelier d'Arsonval, baronne Lambert (A.) — *Souvenirs*. S. l. [Versalles] 1902.
228. Pasquier (Chancelier). — *Mémoires*. P., Plon-Nourrit, 1893.
229. Perry (Jean). — *Journal* (1757-1793). Archives hist. de la Saintonge et de l'Aunis, Saintes, París, 1876 y 1880.
230. Pinet. — *Memorandum pour mes enfants*. [Estudio por H. Labroue, Révolution française, 1906, II.]
231. Pollin (J.-B.). — *De l'enfance, des études de collège, des premières amours de J.-B. Pollin* [dans: le Hameau de l'Agnelas suivi de diverses idylles. París. Lavillette, 1901, t. II].
232. Pontécoulant (C^te^ de). — *Souvenirs*. P., Michel Lévy, 1861.
233. Pougens (Ch. de). — *Mémoires*. P., Fournier, 1834.
234. Pourchet (E.-S.). — *Livre de raison* (1747-1801). M. S. d'émulation du Doubs, 1903-1904.
235. Préville. — Voir Clairon.
236. Prieur de la Marne. — *Notes et souvenirs inédits*. P., Berger-Levrault, 1912.

237. Puisaye (C^te J. de). — *Mémoires*. Londres, Harding et Dulau, 1803.
238. Quisard (F.). — *Livre de raison*. Congrès des sociétés savantes savoisiennes de 1901.
239. Retif de la Bretonne. — *Monsieur Nicolas ou le cœur humain dévoilé*. P., Isidore Liseux, 1883.
240. Retif de la Bretonne. — *Mes Inscriptions. Journal intime*. P., Plon, 1889.
242. Romain (de). — *Souvenirs d'un officier royaliste*. P., Egron, 1824.
243. Roquette (Abbé de). — *Mémoires*. M. S. de l'hist. de Paris et de l'Ile-de-France, t. VII.
244. Rogue (M.-P.-Ch.). — *Souvenirs et journal d'un bourgeois d'Évreux*. Évreux, Hérissey, 1850.
245. Roland (M^me). — *Mémoires*. P., Plon, 1905.
246. Rousseau (J.-J.). — *Les Confessions*.
247. Sabran (C^tesse de). — *Journal... pendant le premier voyage du chevalier de Boufflers au Sénégal* [1785-1786] *et pendant le second voyage* [1786-1787] (en Correspondance inédite de la C^tesse de Sabran et du chev. de Boufflers. P., Plon, 1875).
248. Saint-Chamans (M^is de). — *Mémoires*. Tulle, Crauffon, 1899.
249. Saint-Denis (Jean de). — *Journal*. M. S. hist. et arch. de l'arrondissement de Pontoise et du Vexin, IV, 1883.
250. Saint-Priest (C^te de). — *Mémoires*. P., Calmann-Lévy, 1929.
251. Seguin, Avocat. — *Cahiers* (1710-1770). Lyon, Bernoux, Cumin et Masson, 1901.
252. Ségur (C^te de). — *Mémoires*. P., Eymery, 1826.
253. Seguret (de). — *Mémoires*. Notice et extraits (dans l'Université catholique, Lyon, Vitte, 1897).
254. Semallé (C^te de). — *Souvenirs*. P., Picard, 1898.
255. Sémillard (M.) [de Troyes]. — *Journal* (1762-1776). R. de Champagne et de Brie, ts. 22, 23 y 24, 1886-1888.
256. Sergent-Marceau. — *Reminiscenses of a regicide*, édited from the original manuscript, Londres, Chapman et Hall, 1889.
257. Simonnot (N.-Z.). — *Mes Souvenirs*. Troyes, Bertrand-Hu, 1878.
258. Staal-Delaunay (M^me de). — *Mémoires*. Nouvelle collection des Mémoires pour servir à l'histoire de France, P., t. X, 1839.
259. Taillet (Famille), de Merfy (Champagne). — *Livre-Journal* (1709-1843).
260. Talleyrand. — *Mémoires*. P., Calmann-Lévy, 1891.
261. Teissier (O.). — *La maison d'un bourgeois au XVIII^e s.* P., Hachette, 1886. [F.-A. Tamisier, 1711-1781, d'après son livre de raison et ses papiers.]
262. Tercier (G^l). — *Mémoires*. P., Plon-Nourrit, 1891.
263. Thiébault (G^l B^on). — *Mémoires*. P., Plon, 1896.
264. Tilly (C^te de). — *Mémoires*. P., Le Normant, 1828.
265. Tiron (Abbé). — *Souvenirs d'un vieux Picard*. Amiens, Lenoel-Herouard, 1864.
266. Toussaint (F.-V.). — *Anecdotes curieuses de la cour de France sous le règne de Louis XV*. P., Plon, 1908.
267. Tremet (chanoine). — *Journal de Troyes* (1770-1790). Annuaire administratif, etc. du département de l'Aube, p. p. la Société académique de l'Aube pour 1856.
268. Tressan (C^te de). — *Souvenirs*. Versalles, Lebon, 1897.
269. Valès (G. de) et Valès (A. de). — *Livre de raison* (1690-1771). B. S. arch. du Midi de la France, 1906-1907.
270. Valfons (M^is de). — *Souvenirs*. P., Émile-Paul, s. d.
271. Vallon (M^me). — *Mémoires*. P., Émile-Paul, 1913.
272. Varenne (J.) (?). — *Mémoires du chevalier de Ravanne, page de son altesse le duc régent et mousquetaire*. Lieja, s. n. 1740.
273. Vaublanc (C^te de). — *Mémoires*: Bibliothèque des Mémoires relatifs à l'histoire de France pendant le XVIII^e s. P., Didot, t. XIII, 1857.

274. Veilland (L.). — *Registre.* M. S. des sciences naturelles et arch. de la Creuse, 2e série, t. V, 1897.
275. Véri (Abbé de). — *Journal.* P., J. Tallandier, 1928-1930.
276. Vernet (Joseph). — *Journal* (dans: León Lagrange. Joseph Vernet et la peinture au XVIIIe s. P., Didier, 1864).
277. Vigée Le Brun (Mme). — *Souvenirs.* P., Fasquelle, s. d.
278. Vigourous (Famille). — *Livre de raison.* R. hist., scientifique et littéraire du dép. du Tarn, 1908.
279. Villebresme (Chev. de). — *Souvenirs.* P., Berger-Levrault, 1897.
280. Villeneuve-Arifat (Mlse de). — *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.* P., Émile-Paul, 1902.
281. Villiers (P.). — *Souvenirs d'un déporté.* P., el autor, 1802.
282. Vitrolles (Bon de). — *Souvenirs.* P., Émile-Paul, 1924.
283. Voisin (M.). — *Livre contenant ce qui est arrivé de plus remarquable dans la ville de Tours, etc...* B. S. arch. de Touraine, X. 1895.
284. Voltaire. — *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire écrits par lui-même.* P., Conard, 1914.
285. Weber. — *Mémoires concernant Marie-Antoinette.* Bib. des Mémoire relatifs à l'hist. de France... P., Didot, t. VII, 1860.
286. Wille (J.-G.). — *Mémoires et journal,* P., Renouard, 1857.
287. Yvon (Jean). — *Livre de raison* (1704-1759). B. S. dunoise (Châteaudun), t. XII, 1909-1912.
288. *Journal anonume du XVIIIe siècle* (1709-1803). Travaux de l'Ac. nationale de Reims, t. 110, 1900-1901, t. 2.
289. *Extraits d'un journal sur les événements du Dauphiné* (1728-1775). Bib. de l'Ac. delphinale, 1850.
290. *Journal d'un bourgeois de Moulins dans la 2e moitié du XVIIIe s.*, p. p. F. Claudon. Moulins, Durond, 1898.
291. *Journal d'un bourgeois de Caen,* p. p. G. Mancel. Caen, Woinez, etc... 1848.
292. *Journal d'un bourgeois de Chartres* [Inédit, Bib. municipale de Chartres manus. 1090].
293. *Journal de la cour et de Paris, depuis le 28 novembre 1732 jusqu'au 30 novembre 1733.* R. rétrospective, 2e série, t. V, 1836.
294. *Livre de raison de la famille.* Don du lieutenant-colonel de B. T. (Utilizado por F. Mireur. Le Tiers état à Draguignan, 1911.)
295. *Livre de raison d'un bourgeois de Granville au XVIIIe s.*, M. S. d'arch., etc... des arrondissements d'Avranches et de Mortain, 1896-1897.
296. *Mémoires d'un soldat de l'ancien régime* [inédit, Bib. de l'Arsenal, 3825].
297. *Mémoires de la Lune* (1756-1765), p. p. le Vte de Grouchy. Nouvelle revue rétrospective, 1898 y 1899.
298. *Mémoires inédits sur l'histoire civile et religieuse de Vatan* (Berry). Compte rendu des travaux de la S. du Berry à Paris, 1866.
298 bis *Mémoires d'une inconnue,* publiés sur le manuscrit original, par Mme Cavaignac. P., 1894.
299. *Mémoires sur les dernières années du XVIIIe siècle.* Documents d'histoire, mars, 1912.
300. *La Société béarnaise au XVIIIe s., historiettes tirées des mémoires inédits d'un gentilhomme béarnais,* p. p. la S. des bibliophiles du Béarn. Pau, Ribaut, 1876.
301. *Souvenirs d'un étudiant de l'Université de Strasbourg,* p. p. E. Longin. (Extraits). R. catholique d'Alsace, 1921.
Études sur les livres de raison (contenant des extraits).
302. Boutillier (Abbé). — *Les livres de famille dans le Nivernais.* B. S. Nivernaise, 3e série, t. I. Tirage à part, Nevers, 1881.
303. Dujarric-Descombes (A.). — *La vie privée en Périgord au XVIIIe siècle d'après les livres de raison.* B. S. hist. et arch. du Périgord. 1924.
304. Dumas de Rauly (Ch.). — *Les livres de raisons de la région.* Recueil de l'Ac. des sciences, etc... du Tarn-et-Garonne, 1894.

306. Guibert (L.) (avec le concours d'A. Leroux, etc.). — *Livres de raison, limousins et marchois.* Limoges, Ducourtieux. P. Picard, 1888.
307. Guibert (L.). — *Nouveau recueil de registres domestiques limousins et marchois.* Limoges, Ducourtieux. P., Picard, 1895.
307 bis Leroux (A.). — *Nouveau recueil de registres domestiques limousins et marchois.* Limoges. P., 1895 y 1903.
308. Ribbe (Ch.). — *Les familles et la société en France avant la Révolution.* P., Albanel, 1874.
309. Tamizey de Larroque (Ph.). — *Essai de bibliographie des livres de raison.* R. de l'Agenais, 1889.
310. Tholin (G.). — *De quelques livres de raison des anciennes familles agenaises.* R. de l'Agenais, 1880.

II. — Correspondencias

311. Alembert (d'). — *Correspondance inédite avec Cramer, Lesage, etc...* Roma, 1886.
312. Arjuzon (C. d'). — *Un étudiant à Paris au XVIII^e s. Lettres inédites.* R. des Deux Mondes, 15 de julio de 1902.
313. Asselin (Gilles). — *Notice sur la correspondance inédite de G. Asselin, docteur en Sorbonne, avec l'aumônier du roi Stanislas.* M. de l'Ac. nationale des sciences, etc... de Caen, 1883.
314. Bergier (Abbé). — *Lettres inédites.* M. de l'Ac. sciences, etc... de Besanzón, année 1890.
315. Brissot (J.-P.). — *Correspondance et papiers,* p. p. Cl. Perroud, París, Picard, 1912.
316. Brosses (de). — *Lettres à Ch. C. Loppin de Gemeaux.* P., Firmin-Didot, 1929.
317. Chabrol (R. P. F.). — *Lettres inédites.* S. des archives hist. du Limousin, 1^re série, archives anciennes, t. XII, 1912.
318. Cochin. — *Lettres inédites.* Précis analytique des travaux de l'Ac. impériale des sciences, etc. de Ruán, 1868-1869.
319. Colardeau. — *Lettres inédites.* B. S. arch. de l'Orléanais, t. I, 1848-1849.
320. Colardeau. — *Correspondance avec son oncle.* Souvenirs et Mémoires, 1899 y 1900.
321. Collé (Ch.). — *Correspondance inédite.* P., Pion, 1864.
322. Colomb (Dom Jean). — *Lettres à dom Etienne Housseau.* R. hist. et arch. du Maine, 1877.
323. Condorcet. — *Lettres d'un philosophe et d'une femme sensible. Condorcet et M^me Suard,* p. p. R. Doumic. R. des Deux Mondes, 15 sept. 1911 y sigs.
324. Créqui (M^ise de). — *Lettres inédites à Senac de Meilhan.* P., Potier, 1856.
325. Desfriches. — *Lettres adressées au dessinateur orléanais Desfriches* (dans P. Ratouis de Limay: un amateur orléanais au XVIII^e s. A. T. Desfriches. P., Champion, 1907).
325 bis Diderot. — *Correspondance inédite,* p. p. A. Babelon. París, Gallimard, 1932.
326. Dubuisson. — *Lettres du commissaire Dubuisson au M^is de Caumont.* P., Arnould, s. d.
327. Chatelet (M^me du). — *Lettres.* P., Charpentier, s. d.
328. Ducis (J.-F.). — *Correspondance inédite avec le Prince de Wurtemberg.* L'Amateur d'autographes, 1900-1901.
329. Ducis. — *Lettres inédites.* R. de l'hist. de Versailles et de Seine-et-Oise, 1902.
330. Deffand (M^me du). — *Correspondance complète avec ses amis, le président Hénault,* etc..., p. p. Plon, 1865.
331. Deffand (M^me du). — *Correspondance complète avec la duchesse de Choiseul, l'abbé Barthélemy et M. Craufurt.* P., Calmann-Lévy, 1877.
332. Deffand (M^me du). — *Lettres à Horace Walpole,* p. p. Mrs. Paget Toynbee. Londres, Methuen, 1912.

333. Dupin (M^me^). — *Le portefeuille de M^me^ Dupin*, p. p. G. de Villeneuve-Guibert. P., Calmann-Lévy, s. d. [Lettres à M^me^ Dupin de Voltaire, Montesquieu, etc...]
335. Florian. — *Lettres à M^me^ de la Briche*. Mélanges, p. p. la Société des bibliophiles français, 1903.
336. Galiani. — *Correspondance*. P., Calmann-Lévy, 1881.
337. Goujet (Abbé). — *Les Correspondants de Chaudon-Goujet*. R. de Gascogne, 1901.
338. Graffigny (M^me^ de). — *Lettres*. P., Charpentier, 1879.
339. Grosley. — *Lettres inédites de Grosley*. Collection de documents inédits relatifs à la ville de Troyes... p. p. la Soc. académique de l'Aube, t. I, Troyes, Dufey-Robert, 1878.
340. Grosley. — *Lettres inédites*. M. S. académique d'agriculture, etc... du département de l'Aube, 1906.
341. Gustave III. — *Lettres de Gustave III à la Comtesse de Boufflers et de la comtesse au roi*. Actes de l'Ac. nationale des sciences... de Bordeaux, 1898.
342. Kageneck (de). — *Lettres de M. de Kageneck... au baron Alstrômer*... P., Charpentier, 1884.
343. Le Couvreur (Adrienne). — *Lettres*. P., Plon-Nourrit, 1892.
344. Lespinasse (M^lle^ de). — *Lettres*. P., Charpentier, s. d.
345. Lespinasse (M^lle^ de). — *Lettres inédites à Condorcet, à d'Alembert, etc...*, P., Dentu, 1887.
346. Le Sueur (Abbé A.). — *Maupertuis et ses correspondants*. [Lettres inédites de Frédéric II, prince Henri de Prusse, la Beaumelle, etc...] P., Picard, 1897.
347. Ligne (Prince de). — *Lettres et billets inédits*, 1^re^ série. Bruselas, Lamertin, 1919.
348. Lisle (Chev. de). — *Lettres intimes au prince de Ligne*. P., Champion, 1924.
349. Lisle (Chev. de). — *Lettres familières*. R. de Paris, 1 dic. 1907. Mercure de France, sept. oct. 1907.
350. Lordat (de). — *Lettres de M. J. de Lordat à son oncle*. P., Plon, 1908.
351. Malboissière (Geneviève de). — *Lettres à Adélaïde Méliand* (1761-1766), P., Champion, 1924.
352. Marais (Mathieu). — *Correspondance inédite avec le président Bouhier* [a continuación Journal p. p. de Lescure].
353. Marville (de). — *Lettres au ministre Maurepas*. P., Champion, 1896.
354. Mercy-Argenteau (C^te^ de). — *Correspondance secrète entre Marie-Thérèse et le C^te^ de Mercy-Argenteau*. P., Didot, 1874.
355. Mirabeau (M^is^ de). — *Lettres inédites*. Digne, Chaspoul et Barbaroux, 1899.
356. Montesquieu. — *Correspondance*. P., Champion, 1914.
357. Mopinot (A.-R. de) et M^me^ de ***. — *Sous Louis le bien aimé* [su correspondencia]. R. de París, 15 junio 1905 y sigs.
358. Morellet. — *Lettres à lord Shelburne*. P., Plon, 1898.
359. Niquet (Président et présidente de). — *Lettres* (1772-1778). B. S. arch. du Gers, 1907.
360. Nivelle de la Chaussée. — *Lettres à M. Sablier* (1720-1735). R. rétrospective, 3^e^ série, t. I, 1838.
361. Oms de Margaret (C^te^). — *Lettres à son père* (1772-1783). M. S. agricole, etc... des Pyrénées-Orientales, 1910.
362. Orléans (Madame, duchesse d'). — *Correspondance, extraite de ses lettres originales*. P. Bouillon, 1890.
363. Piron. — *Lettre à sa mère* (2 av. 1737). R. rétrospective, 1^a^ s., t. II, p. 485.
364. Piron. — *Lettres à diverses personnes*. Mélanges p. p. la S. des bibliophiles français, P., Didot, 1826.
365. Piron. — *Œuvres posthumes*. P., Dentu, 1888. [Correspondencia con Bar y otros.]
366. Roland (M^me^). — *Lettres*, p. p. Cl. Perroud (1780-1787). P., Impr. nationale. 1900. Nouvelle série (1767-1780). Ibidem, 1915.
367. Stanislas. — *Lettres inédites à Marie Leczinska*. P., Berger-Levrault, 1905.

368. Trémoille (Louis de la). — *Mon grand-père à la cour de Louis XV et à celle de Louis XVI.* Nouvelles à la main. P., Champion, 1904. [Cartas en parte personales.]
369. Trublet. — *Les Correspondants de Chaudon: l'abbé Trublet.* [Cartas.] R. de Gascogne, 1902.
370. Swieten (Baron van) — *Une correspondance littéraire inédite.* R. d'hist. littéraire, 1920.
371. Matter. — *Lettres et pièces rares ou inédites.* P., Amyot, 1846. [Cartas de d'Aguesseau, Fontenelle, Buffon, etc.].
372. Nisard (P. p. Ch.). — *Mémoires et correspondances historiques et littéraires inédits.* P., Lévy, 1858.
373. Tougard (A.). — *Documents concernant l'histoire littéraire du* XVIII^e *s., conservés aux archives de l'Académie de Rouen* [cartas], p. p. A. Tougard. Rouen, Lestringant; P., Picard, 1912.
375. *Lettres autographes de la collection de Troussures.* P., Champion, 1912. (Cartas de Dubos y a Dubos.)
376. *Lettres de M. R* à M. M*, concernant ce qui s'est passé d'intéressant à la cour depuis la maladie et la mort de Louis XV presque jusqu'au rétablissement du parlement de Paris.* Mélanges, p. p. la S. des bibliophiles français. P., Didot, 1826.

III. — Estudios biográficos

377. Advielle (V.). — *Histoire de Gracchus Babeuf et du Babouvisme.* P., el autor, 1884.
378. Alméras (H. d'). — *Cagliostro.* P., Soc. française, 1904.
379. Arbelet (P.). — *La jeunesse de Prieur de la Côte-d'Or.* R. du XVIII^e s., 1918.
380. Arnaud (R.). — *Le Fils de Fréron* (1754-1802). P., Perrin, 1909.
381. Aulard (A.). — *L'enfance et la jeunesse de Danton.* Études et leçons sur la R. française, 4^e série. P., Alcan, 1904.
382. Aulard (A.). — *L'éducation scolaire des hommes de la Révolution.* Études et leçons sur la Révolution française, 4^e série. P., Alcan, 1904.
383. Beaulaincourt-Marles (C^tesse de). — *Boniface-Louis-André de Castellane.* P., Plon, 1901.
384. Beaunier (A.). — *La jeunesse de Joubert.* P., Perrin, 1918.
385. Boudet (Marcellin). — *Les Conventionnels d'Auvergne. Dulaure.* P., Aubry; Clermont-Ferrand, Thibaud, 1874.
386. Bradby (E.-D.). — *The life of Barnave.* Oxford, Clarendon press. 1915.
387. Broves (Abbé de). — *Biographie de l'abbé de Sauvages.* M. et comptes rendus, S. scientifique et littéraire d'Alais, 1897.
388. Buffenoir (Maximilien). — *Sur les pas de la comtesse d'Egmont.* Soissons, S. arch., 1930.
389. Castellane (M^is de). — *Gentilshommes démocrates.* P., Plon, s. d. (1890).
390. Charrier (J.). — *Claude Fauchet.* P., Champion, 1909.
391. Claretie (J.). — *Camille Desmoulins. Lucile Desmoulins.* P., Plon, 1875.
392. Couard (E.). — *L'enfance et la première jeunesse de Lazare Hoche.* Versailles, Aubert, 1894.
393. Cruppi (J.). — *Un avocat journaliste au* XVIII^e *s., Linguet,* París, Hachette, 1895.
394. Dard (Émile). — *Hérault de Séchelles.* P., Perrin, 1907.
395. Descostes (F.). — *Joseph de Maistre avant la Révolution.* P., Picard, 1893.
396. Dubord (R.). — *Un curé gascon de la fin de l'ancien régime...* R. de Gascogne. B. mensuel de la S. hist. de Gascogne, 1881.
397. Ferdinand-Dreyfus. — *Un philanthrope d'autrefois: La Rochefoucauld-Liancourt.* P., Plon, 1903.
398. Funck-Brentano (F.). — *Retif de la Bretonne.* P., Albin-Michel, 1928.

399. Dubreuil (L.). — *La Palinodie de Marmontel.* An. Révolutionnaires, 1922.
400. Gazier (Cécile). — *Une marquise libérale sous Louis XV: Mme de Mesmes et Gustave de Suède.* Correspondant, 25 janvier 1927.
401. Guyot (R.) et Thénard (F.). — *Le Conventionnel Goujon. Sa jeunesse et ses débuts.* R. historique, 1905.
402. Hamel (E.). — *Histoire de Robespierre.* P. Librairie internationale. 1865.
403. Hérissay (J.). — *Un Girondin: François Buzot.* P., Perrin, 1907.
404. Hienter (A.-C.). — *J.-B.-A. Suard. Un introducteur de la littérature anglaise en France.* P., Champion, 1925.
405. Istria (S.). — *La vie de Philibert Buchot.* Révolution française. Abril de 1913.
406. Iung (Th.). — *Dubois-Crancé.* P., Charpentier, 1884.
407. Kuscinski. — *Dictionnaire des Conventionnels.* P., Rieder, 1916.
408. Lasteyrie (Mme de). — *Vie de Mme de La Fayette.* P., Techener, 1868.
408 bis Launay (L. de). — *Une famille de la bourgeoisie parisienne pendant la Révolution.* P., Perrin, 1921.
409. Launay (R.). — *Barère de Vieuzac.* P., Tallandier, 1929.
410. Laurent (G.). — *Les hommes de la Révolution à la faculté de droit de Reims.* An. hist. de la Révolution française, julio-agosto de 1929.
410 bis Lavaquery (E.). — *Le cardinal de Boisgelin.* Angers, Gaultier et Thebert, 1920.
411. Lévy-Schneider (L.). — *L'abbé Morellet et la Révolution française.* La Révolution française, 1909.
412. Lintilhac (E.). — *Vergniaud.*, P., Hachette, 1920.
413. Loménie (L. de). — *Beaumarchais et son temps.* P., Michel Lévy, 1858.
414. Looten (C.). — *Histoire d'Anne-Louise-Alexandre de Montmorency,* prince de Robecq. Lille, Giard, 1913.
415. Madelin (L.). — *Danton,* P., Hachette, 1914.
416. Maggiolo. — *La vié et les œuvres de l'abbé Grégoire.* M. Ac. Stanislas à Nancy, 1883 y sigs.
416 bis Maricourt (Bon de). — *Mme de Souza et sa famille.* P., Émile-Paul, 1907.
417. Martha-Beker (F.), comte de Mons. — *Études historiques sur le général Desaix.* Clermont-Ferrand, de Pérol, 1852.
418. Martin-Decaen (A.). — *Le marquis René de Girardin.* P., Perrin, 1912.
419. Marty (E.). — *La famille d'Aroux de la Serre.* R. du Tarn, 1900.
420. Maugras (G.). — *Dernières années du roi Stanislas.* P., Plon-Nourrit, 1906.
421. Mautouchet (P.). — *Le conventionnel Philippeaux,* P., 1900.
422. Mazozn (A.). — *Histoire de Soulavie.* P., Fischbacher, 1893.
423. Mège (F.). — *Le conventionnel Bancal des Issarts.*, M. Ac. des sciences, etc... de Clermont-Ferrand, 1886.
424. Mège (F.). — *Notes biographiques sur les députés de la Basse-Auvergne* [Révolution]. M. Ac. des sciences, etc... de Clermont-Ferrand, 1870.
425. Merlet. — *Notice sur L. N. Barbereau. Ses lettres.* Procès-verbaux S. arch. d'Eure-et-Loir, 1886
426. Merlin (R.). — *Merlin de Thionville.* P., Alcan, 1927.
427. Michon (G.). — *Essai sur l'histoire du parti feuillant. Adrien Duport.* P., Payot, 1924.
428. Misermont (L.). — *Le conventionnel Lebon avant son entrée dans la vie publique.* R. des études historiques, 1903.
429. Monglond (A.). — *Vies préromantiques.* P., Les Belles-lettres, 1925.
430. Neton (A.). — *Siéyès* (1748-1836). P., Perrin, 1900.
431. Perroud (Cl.). — *Enfance, première jeunesse et débuts politiques de Barbaroux.* La Révolution française, 1918.
431 bis Reinach-Foussemagne (Ctesse de). — *La Marquise de Lage de Volude,* P., Perrin, 1908.
432. Ribbe (Ch. de). — *Les familles et la société en France avant la Révolution.* P., Albanel, 1874.
433. Robiquet (P.). — *Théveneau de Morande.* P., Quantin, 1882.

433 bis Roche-Mazon (Jeanne). — *En marge de l'Oiseau bleu.* P., Artisan du livre. 1930.
434. Rœderer (A.-M.). — *La famille Rœderer de* 1676 *a* 1790. P., Didot, 1849.
435. Ségur (P. de). — *La dernière des Condé.* P., Calmann-Lévy, 1899.
437. Vissac (Marc de). — *Romme le Montagnard.* Clermont-Ferrand, Dilhan-Vivès, 1883.
437 bis Walter (G.). — *Marat avant* 1789. R. des Deux Mondes. 1º de febrero de 1933.
438. Wilson (Mlle Aileen). — *Fontanes. Essai biographique et littéraire,* P. de Boccard, 1928.
439. L. B. — *Le conventionnel Borel et sa famille.* An. des Alpes, 1904.
440. (Anónimo). — *Un défenseur des principes traditionnels sous la Révolution, Nicolas Bergasse.* P., Perrin, 1910.

IV. — Relatos de viajes

441. Andrews (John). — *Lithers to a young gentleman on his setting out for France.* Londres, Walter, 1784.
442. Andrews (John). — *A comparative view of the French and English nations...* Londres. Longman et Robinson, 1785.
443. C... du T... — *Quelques lettres sur un voyage en France fait en* 1788, p. p. L. Galle. Lyón. Mougin-Rusand, 1895.
444. Gradock (Mme). — *Journal de Mme Cradock.* Voyage en France (1783-1786). P., Perrin, 1896.
445. Guibert. — *Voyages de Guibert dans diverses parties de la France...,* P., d'Hautel, 1806.
446. Latapie (François de Paule). — *Journal de tournée en* 1778. Archives hist, du départ. de la Gironde, t. 38, 1903.
447. Legrand D'Aussy. — *Voyage fait en* 1787 *et* 1788 *dans la ci-devant Haute et Basse-Auvergne.* P., an III.
448. Luppé (A. de). — *Un voyage en France au* XVIIIe *s.* Correspondant. 10 avril 1923.
449. Mniszech (Comte M.). — *Un gentilhomme polonais à Paris en* 1767. *Notes de voyage du comte M. Mniszech.* R. rétrospective, 1887.
450. Moore. — *Lettres d'un voyageur anglais sur la France, la Suisse et l'Allemagne.* Ginebra, Bardin, 1781.
451. Oberlin (J.-J.). — *Journal des remarques faites dans un voyage par la France en* 1776. Bib. Nationale. Manuscrits. Nouvelles acq. 10040.
452. Rouaud (de). — *Voyage de Paris en* 1782. R. de Bretagne, de Vendée et d'Anjou, 1900.
452 bis Rutlidge. — *Essai sur le caractère et les mœurs des Anglais comparées à celles des Français.* Londres, 1776.
453. Volkmann (J.-J.). — *Neueste Riesen durch Frankreich.* Leipzig, G. Fritsch, 1787.
454. Young (Arthur). — *Voyages en France pendant les années* 1787, 1788, 1789. P. Guillaumin, 1860. (Nlle éd. p. p. H. Sée, en 1930).
455. *Voyage d'un anglais à Paris en* 1788. R. rétrospective, 1889.

V. — Periódicos del siglo XVIII

(Véase la Bibliografía de Hatin)

456. Année littéraire; 457. Annonces, affiches et avis divers, [dits affiches de province]; 458. Journal encyclopédique; 459. Journal de Paris; 460. Journal des Savants; 461. Mercure de France.

VI. — *Nouvelles à la main*

462. Albertas (d'). — *Journal de nouvelles* (1770-1783). [Inédit. Bib. nat. Nouvelles acquisitions. 4386-4392.]
463. Bachaumont. — *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des lettres en France.* Londres, Adamson, 1780 y sigs.
464. Bosquet de Colomiers. — *Nouvelles à la main* (abril-noviembre 1752). Souvenirs et Mémoires, 1901.
464 bis Grimm, Diderot, etc... — *Correspondance littéraire, philosophique et critique,* p. p. M. Tourneux P., 1877-1882.
465. Hippeau (C.). — *Le Gouvernement de la Normandie au* XVII^e *et au* XVIII^e *s.* 2^e partie, t. I [t. IV]. [Nouvelles à la main envoyées de Paris etc... adressées au gouverneur de la province.]
466. Le Breton. — *Notes sur un journal manuscrit et inédit de nouvelles à la main de l'année* 1777 (par Le Breton). Recueil des travaux S. libre d'agriculture, etc... de l'Eure. Année 1880-1881.
467. Métra. — *Correspondance secrète, politique et littérarie... dite de Metra.* Londres, Adamson, 1787.
468. *Nouvelles à la main de la fin du* XVIII^e s. p. p. le vicomte de Grouchy. Carnet historique et littéraire, 1898.
469. *Nouvelles de la cour et de la ville* (1734-1738) p. p. E. de Barthélemy, P. Trouveyre, 1879.
470. *Nouvelles à la main.* [Inédites. Bib. de l'Arsenal ms. n° 7083.]
471. *Extraits des gazetiers de la police secrète.* Archives de la Bastille. R. rétrospective, 1887.
472. *L' Observateur anglais ou correspondance secrète entre milord All'eye et milord All'ear.* Londres, Adamson, 1777.
473. *Journal de police sous Louis XV* (1742-1743). R. rétrospective. 1834 (a continuación del Journal de Barbier, t. VIII].

VII. — Historia de la enseñanza

474. Allain (Abbé). — *L'Instruction primaire en France avant la Révolution.* P., Société bibliographique, 1881.
475. Allain (E.). — *Contribution à l'histoire de l'Instruction primaire dans la Gironde.* Burdeos, Feret. P., Picard, 1895.
476. Allanic (J.). — *Histoire du collège de Vannes.* Ann. de Bretagne, tomo XVIII, 1902.
477. Anthiaume (A.). — *Le Collège du Havre.* Le Havre, 1905.
478. Arrondeau. — *Le collège de Sougé.* B. Soc. arch. du Vendômois, 1868.
479. Aubertin (Ch.). — *Recherches historiques sur les anciennes écoles et le collège de Beaune.* Beaune, Batault, 1882.
480. Autorde (F.). — *L'Instruction primaire avant la Révolution* [dans la Creuse]. M. S. des sciences naturelles et arch. de la Creuse, 1888.
481. Babeau (A.). — *L'Instruction primaire dans les campagnes avant* 1789. Troyes. Dufour-Bouquot, 1875.
482. Babeau (A.). — *Les établissements d'instruction à Paris en* 1789. Correspondant, junio de 1889.
483. Barret (P.). — *Les études classiques au collège royal des Jésuites d'Alençon au* XVIII^e *s.* B. Soc. hist. et arch. de l'Orne, 1894.
484. Barrière-Flavy. — *Histoire du collège de Pamiers.* B. périodique S. ariégeoise des sciences, lettres et arts, 1909-1911.
485. Bebin (J.). — *Documents pour servir à l'histoire du collège de Valenciennes.* Valenciennes, Prignet, 1867.
486. Bellée (A.). — *Recherches sur l'instruction publique dans le département de la Sarthe.* Le Mans, Monnoyer, 1875.

487. Berthier (le P.-G.). — *Traités inédits pour l'éducation de Louis XVI.* Documents d'histoire. Recueil trimestriel p. p. E. Griselle, año 1911.
488. Boissonnade (P.) et Bernard (J.). — *Histoire du collège et du lycée d'Angoulême.* Angoulême, Coquemard, Trilland, 1895.
489. Bonhoure (G.). — *Histoire du collège de Vendôme.* B. S. arch., etc... du Vendômois. 1905 y sigs.
490. Bonnel (A.). — *De l'enseignement à Lyon avant la Révolution.* Lyón, Pétrat, 1899.
491. Bouchard (E.). — *Le collège de Moulins.* Congrès scientifique de France, 1872 (Moulins).
492. Boulogne (P.). — *Le collège de Semur.* R. internationale de l'enseignement. 1900.
493. Bouquet (H.-L.). — *L'ancien collège d'Harcourt et le lycée Saint-Louis.* P., 1891.
494. Bourrilly (L.). — *Historique du collège de Toulon.* B. Ac., du Var, 1901.
495. Bouteiller (J.-A.). — *L'Oratoire et le collège de Niort* (1617-1861). Versalles, Aubert, 1865.
496. Boutiot (Th.). — *Histoire de l'Instruction publique et populaire à Troyes.* Troyes-París, 1865.
497. Bréard (Ch.). — *Histoire du collège d'Eu.* Eu, Hocquelin, 1879.
498. Bruneau (M.). — *L'enseignement secondaire et supérieur des lettres et des sciences à Bourges.* M. S. hist. du Cher, 1889-1890.
499. Bruyant (P.). — *Un collège à travers les âges.* Nogent-le-Rotrou, 1906.
500. Buche (J.). — *Histoire du studium collège et Lycée de Bourg-en-Bresse.* Bourg, 1898.
501. Caradeuc de la Chalotais. — *Essai d'éducation nationale,* s. l. 1763.
502. Cardevacque (de). — *Le collège de Saint-Vaast à Douai.* Douai, Crépin, 1882.
503. Carlez (C.). — *Une réforme scolaire au XVIII^e s.* M. Ac. nationale des sciences, etc... de Caen, 1892.
504. Carré (G.). — *Les pensionnaires de collège chez les Oratoriens de Troyes au XVIII^e s.* Travaux de l'Ac. nationale de Reims, 1885.
505. Carré (G.). — *L'enseignement secondaire à Troyes.* P., Hachette, 1888.
506. Cauly (E.). — *Histoire du collège des Bons-Enfants de l'Université de Reims.* Reims. Michaud, 1885.
506 bis Cerfvol (de). — *Le Radoteur* ou *Nouveaux Mélanges, etc...* París. Bastien, 1777. [Articles XVI et XVII: De l'éducation.]
507. Charmasse (A. de). — *État de l'instruction primaire dans l'ancien diocèse d'Autun pendant les XVII^e et XVIII^e s.* Congrès scientifique de France 1876 (Autun).
508. Clément-Simon. — *Histoire du collège de Tulle.* P., Champion, 1892.
509. Clerc (A.). — *Les collèges de la Trinité et de N.-D. de Bon-Secours* (à Lyon). Lyón. Pitrat, 1889.
510. Compayré (G.). — *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVI^e siècle.* P., Hachette, 1885.
510 bis Coyer (Abbé). — *Plan d'éducation publique.* P., Duchesne, 1770.
511. Crégut (Abbé G.-R.). — *Histoire du collège de Riom.* R. d'Auvergne, 1902, 1903, 1904.
512. Daniel (Abbé). — *Notice historique sur le collège de Coutances.* Caen, Hardel, 1848.
513. Decap, de la Martinière, Bideau. — *L'Instruction primaire en France aux XVIII^e et XIX^e siècles.* Publications du Comité des travaux historiques et scientifiques. P., Rieder, 1914.
514. Degert (A.). — *L'ancien collège de Dax.* B. S. de Borda (Dax), 1903.
515. Dejob. — *Naissance de l'enseignement supérieur libre à la veille de la Révolution* (en: L'Instruction publique en France et en Italie au XIX^e s. P., Colin, s. d.).
516. Delfour (J.). — *Histoire du Lycée de Pau.* Pau, Garet, 1890.

517. Delfour (J.). — *Les Jésuites à Poitiers* (1604-1762). P., Hachette, 1902.
518. Denais (J.). — *Recherches historiques sur le Collège du Puy-en-Velay*. P., Dumoulin, 1876.
519. Dervillé (B.-A.). — *L'Instruction publique à Compiègne en* 1789. Compiègne, Mennecier, 1896.
520. Douais (C.). — *L'enseignement dans le Haut-Languedoc avant* 1789. R. des Pyrénées 1889 et 1890.
521. Drevon (J.-M.). — *Histoire d'un collège municipal* (Bayonne) aux XVI^e^, XVII^e^, et XVIII^e^ siècles. Agen. Leathéric, 1889.
522. Dreyfus (A.). — *Monographie du collège d'Épinal*. Ann. S. d'émulation du départ. des Vosges, 1901.
523. Dubois de la Villerabel. — *Le vieux collège de St-Brieuc*. R. de Bretagne et de Vendée, 1881.
524. Du Bois de la Villerabel. — *Un étudiant d'autrefois*. B. archéologique de l'association bretonne, 1897.
525. Dubord (R.). — *L'Instruction publique à Gimont avant* 1789. R. de Gascogne, 1877.
526. Dubord (R.). — *Le collège de Saint-Nicolas de Gimont*. Auch., 1878.
527. Dubourguier (Abbé). — *Grandes écoles et gens d'église au diocèse d'Amiens sous l'ancien régime*. Amiens, Yvert et Tellier. P., Picard, 1904.
528. Du Chêne (A.). — *Un petit collège avant et pendant la Révolution. Baugé*. Angers, Germain, 1880.
529. Duminy (Ed.). — *Le Collège de Nevers*. B. S. nivernaise des lettres, sciences et arts, 1908.
530. Dupont-Ferrier (G.). — *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand*. P., de Boccard, 1921-22.
531. Durieux (A.). — *Le Collège de Cambrai*. Cambrai, Renaut, 1882.
532. Duval (L.). — *Les collèges de Céaucé et de Domfront*. B. S. hist. et arch. de l'Orne, 1883.
533. Favier (J.). — *Notice sur l'école royale militaire de Pont-à-Mousson*. Nancy. Crépin-Leblond, 1896.
534. Fayet. — *Questions d'enseignement*. Le Contemporain. Août 1879.
534 bis Féret (Abbé). — *La Faculté de théologie de Paris*. P., Picard, 1909.
535. Fierville. — *Histoire du collège de Quimper*. P., Hachette, 1864.
536. Fontanille. — *L'Instruction primarie avant* 1789 *dans l'arrondissement de Nyons (Drôme)*. B. S. d'arch. et de statistique de la Drôme, 1883.
537. Fournier (A.). — *L'Instruction publique à Rambervillers au* XVIII^e^ s. M. S. d'archéologie lorraine, 1881.
538. Franklin (A.). — *Les anciennes bibliothèques de Paris*. P., Imprimerie impériale, 1870.
539. Franklin (A.). — *La vie privée d'autrefois. Ecoles et collèges*. P., Plon-Nourrit, 1891.
540. Fringnet. — *Le Collège des oratoriens au Mans*. R. de l'ens. sec. et de l'ens. sup. 1885 et 1886.
541. Gardère. — *Le collège de Condom sous les Oratoriens*. R. de Gascogne, 1886, 1888, 1889.
543. Gaullieur (E.). — *Histoire du collège de Guyenne*. P., Sandoz et Fischbacher, 1874.
544. Gautier (A.). — *Le collège de Rouen*. P., P. Dupont, 1876.
545. Germain (A.). — *La Faculté des arts et l'ancien collège de Montpellier*. Montpellier, Bœhm, 1882.
546. Godard (Ch.). — *Histoire de l'ancien collège de Gray*. Gray, Roux, 1887.
547. Godard (Ch.). — *Essai sur le gymnase de Montbéliard*. Montbéliard, Barbier, 1893.
548. Godard (Ch.). — *Notes sur le collège de Treignac*. B. S. du musée départemental d'ethnographie et d'art populaire du Bas-Limousin, 1901.
549. Gosse. — *Exposition raisonnée des principes de l'Université relativement à l'éducation*. P., Buisson, 1788.

550. Gourdon (H.). — *Les physiocrates et l'éducation nationale.* R. pédagogique, 1901.
551. Grosse-Duperon. — *Le collège de Mayenne.* Mayenne, Poirier, 1910.
552. Guibert (L.). — *L'Instruction primaire en Limousin sous l'ancien régime.* Limoges, Ducourtieux, 1888.
553. Guyton de Morveau. — *Mémoires sur l'éducation publique,* s. l., 1764.
554. Hachette (A.). — *Le cahier d'un rhétoricien de* 1778. R. pédagogique, 1911.
555. Hamel (Ch.). — *Histoire de l'abbaye et du collège de Juilly.* P., Douniol, 1868.
556. Hauteclocque (G. de). — *L'enseignement secondaire dans le Pas-de-Calais avant* 1789. M. Ac. des sciences, etc... d'Arras, 1883.
557. Hauteclocque (G. de). — *Les représentations dramatiques et les exercices littéraires dans les collèges de l'Artois avant* 1789. Abbeville, 1888.
558. Jacquier (E.). — *Le collège de Vitry-le-François.* Vitry. 1897.
559. Jadart (H.). — *Les Écoles de Reims et de son arrondissement en* 1774. R. de Champagne et de Brie, 1887.
560. Jaloustre (E.). — *Les anciennes écoles de l'Auvergne.* M. Ac. des sciences, etc., etc... Clermont-Ferrand, 1881.
561. Jourdain (Ch.). — *Histoire de l'Université de Paris au* XVII^e^ *et au* XVIII^e^ s. P., Didot, Hachette, 1888.
562. Joyau (E.). — *L'enseignement de la philosophie dans les collèges au* XVIII^e^ s. R. d'Auvergne, 1907.
563. Kremp (G.). — *Essai sur l'histoire du collège Jean-Bart de Dunkerque.* Dunquerque, Néerman, 1904.
564. Lacointa (J.). — *Le Plan d'études des Bénédictins de Sorèze.* Correspondant, diciembre, 1880.
565. Lacroix (A.). — *Le collège de Chabeuil* (Dauphiné), 1892.
566. Lafforgue (E.). — *L'Instruction primaire en Bigorre.* Tarbes, 1924.
567. Lahargou (P.). — *Le collège de Dax.* P., Poussielgue, 1909.
568. Lallemand (P.). — *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France.* P., Thorin, s. d.
569. Lebert (F.). — *La bibliothèque de la ville de Meaux.* B. S. hist. et lit. de la Brie, 1900-1903.
570. Leblanc (H.-J.). — *Histoire du collège de Tourcoing.* Tourcoing, Malhon, 1870.
571. Legrand (P.). — *Programme pour l'examen des élèves du collège St-Louis d'Angoulême,* 1759. B. S. hist. et arch. de la Charente, 1905-1906.
572. Lenel (S.). — *Histoire du collège d'Amiens.* M. Ac. des sciences, etc.... d'Amiens, 1903.
573. Le Verdier (P.). — *Exercices du collège de Beaumont-en-Auge* (1770-73). B. S. de l'histoire de Normandie, 1895.
574. Liard (L.). — *L'enseignement supérieur en France* (1789-1889). P., Colin, 1888.
575. Locke. — *De l'éducation des enfants,* tr. de l'anglais par Coste, 6^e^ éd., Lausanne, Bousquet, 1746.
576. Lunet (B.). — *Histoire du Collège de Rodez.* Rodez, de Broca, 1881.
577. Maggiolo (L.). — *Les Écoles avant et après* 1789 *dans la Meurthe, la Meuse, la Moselle et les Vosges.* Nancy. Berger-Levrault, s. d.
578. Maitre (L.). — *L'Instruction publique dans les villes et campagnes du comté Nantais avant* 1789. Nantes, Mellinet, 1882.
578 bis Marcel (Chanoine). — *Le frère de Diderot.* P. Champion, 1913.
579. Martin (Eug.). — *L'Université de Pont-à-Mousson.* P., Berger-Levrault, 1891.
580. Massip (M.). — *Le collège de Tournon en Vivarais.* P., Picard, 1890.
581. Massougnes (de). — *Les Jésuites à Angoulême. Leur expulsion et ses conséquences.* Angoulême, 1880.
582. Muteau (Ch.). — *Les Ecoles et collèges en province... jusqu'en* 1789. P., Chevalier-Marescq, 1882.
583. Nadal (Abbé). — *Histoire de l'Université de Valence.* Valence, Aurel, 1861.

584. Navarre (le P. J.). — *Discours qui a remporté le prix... sur ces paroles: «Quel serait en France le plan d'études le plus avantageux»*, 1763.
585. Nicollet (F.-N.). — *État de l'enseignement primaire dans le départ. des Hautes-Alpes en* 1789. B. S. d'études des Hautes-Alpes, 1894.
586. Nicollet. — *Le collège communal de Gap avant la Révolution.* Congrès des sociétés savantes. Section des sciences économiques et sociales, 1895.
587. Normand (J.-H.). — *Histoire du collège de Magnac-Laval.* Limoges, Barbou, s. d.
588. Pagé (C.). — *Monographie du collège de Châtellerault.* Châtellerault, Rivière, 1902.
589. Péquignat. — *Notice sur l'ancien collège de Dreux.* Dreux, Lemenestrel, 1890.
590. Péries (G.). — *L'ancien collège du Mans à Paris.* R. hist. et arch. du Mans, t. XXXI, 1892.
591. Philipon de la Madelaine. — *Vues patriotiques sur l'éducation du peuple.* Lyón, Bruyset-Pon hus, 1783.
592. Picardo (Y.). — *Le collège de Léon.* Morlaix, 1895.
593. Pierfitte (Abbé). — *Deux notes sur l'instruction secondaire avant* 1789 *dans les Vosges.* B. S. philomatique vosgienne, 1898-1899.
594. Pillet. — *Essai historique sur le collège communal de Bayeux.* Congrès des sociétés savantes. Section des sciences économiques et sociales, 1895.
595. Pionnier (Ed.). — *Le collège de Verdun après le départ des Jésuites.* Verdun, Fuschard, 1905.
596. Plion (A.). — *Histoire du collège de Compiègne.* Compiègne, Dumont, 1891.
597. Ponthas (C.). — *La Faculté des arts de l'université de Caen.* M. Ac. nationale des sciences, etc.... de Caen, 1909.
598. Poux (A.). — *Histoire du collége de Castres.* P., Fischbacher; Toulouse, Privat, 1902.
599. Prarond (E.). — *Les grandes écoles et le collège d'Abbeville.* P., Picard, 1888.
600. Proost (D. Raphaël). — *L'enseignement philosophique des bénédictins de Saint-Vaast à Douai à la fin du* XVIII^e *s.* R. bénédictine, 1900.
601. Quantin (Max). — *Histoire de l'enseignement secondaire et supérieur dans les pays qui ont formé le département de l'Yonne.* Annuaire de l'Yonne, 1871.
602. Quantin. — *Histoire de l'Instruction primaire avant* 1790 *dans les pays qui forment le département de l'Yonne.* Annuaire de l'Yonne, 1875.
603. Reboul. — *Essai sur les mœurs du temps.* Londres-París, Vincent, 1768.
604. Rebut. — *Histoire du lycée du Mans.* Congrès des sociétés savantes. Section des sciences écon. et sociales, 1895.
605. Régis-Crégut. — *Histoire du collège de Riom.* R. d'Auvergne, 1902-1904.
606. Robillard de Beaurepaire (de). — *Recherches sur l'Instruction publique dans le diocèse de Rouen avant* 1789. Évreux, Huet, 1872.
607. Rochemonteix (C. de). — *Un collège de Jésuites aux* XVII^e *et* XVIII^e *s. Le collège Henri-IV de la Flèche.* Le Mans, 1889.
608. Rochet (Abbé). — *Histoire du collège séminaire de Belley.* Lyón, Vitte, 1898.
609. Rolland (Président). — *Recueil de plusieurs ouvrages de M. le Président Rolland.* P., Simon et Nyon, 1783.
610. Roux (E.). — *Le collège d'Autun sous les Oratoriens* (1786-1792). M. S. éduenne, 1877, tomo VI.
611. Salomon (H.). — *La Réforme de l'enseignement secondaire en Bretagne après l'expulsion des Jésuites.* R. intern. de l'enseign., 1887.
612. Schimberg (A.). — *L'éducation morale dans les collèges de la compagnie de Jésus en France sous l'ancien régime.* P., Champion, 1913.
613. Schmit (S.-A.). — *Un programme des cours de l'ancienne Université de Nancy.* Journal de la S. d'arch. lorraine et du musée historique lorrain, 1878.
614. Sevaille (Th.). — *Le collège de Vitré avant la Révolution.* R. de Bretagne, de Vendée et d'Anjou, 1895.
615. Sicard (A.). — *L'éducation morale et physique avant la Révolution.* P., Poussielgue, 1884.

616. Sicard (A.). — *Les études classiques avant la Révolution*. P., Perrin, 1887.
617. Silvy (A.). — *Les colléges en France avant la Révolution*. P., Soc. d'économie sociale, 1885.
618. Soucaille (A.). — *Notice historique sur le collège de Béziers*. B. S. arch., etc.... de Béziers, 1869.
619. Taïée. — *L'enseignement secondaire à Laon*. B. S. académique de Laon, t. 23, 1877-1878.
620. Thélis (C^te de). — *Plan d'éducation nationale en faveur des pauvres enfants de la campagne*, 1779.
621. Tirol (M.). — *Les cabinets de lecture en France*. R. des bibliothèques, 1926.
622. Torreilles (Abbé Ph.). — *L'Université de Perpignan avant et pendant la Révolution*. M. S. agricole, etc.... des Pyrénées-Orientales, 1892.
623. Tourlet (E.-H.). — *Histoire du collège de Chinon*. P., Champion, 1904.
624. Tranchan (L.-H.). — *Le collège et le lycée d'Orléans*. Orléans, Herlinson, Michau, 1893.
625. Uzureau (Abbé). — *Anciens collèges de la province d'Anjou. Les exercices publics et les distributions de prix à la fin du 18^e s.* Anjou historique, 1900-1901.
626. Vallois (G.). — *Notice historique sur le collège de Péronne*. Péronne, Quentin, 1864.
627. Villemain. — *Rapport au roi sur l'instruction secondaire*, s. c., 1843.
628. Vissac (M. de). — *Le journal de l'oratoire de Riom*. Riom, Girerd, 1885.
629. Xambeu. — *Histoire du collège de Saint-Sever*. Dax, Justère, 1884.
630. Yrondelle (A.). — *Histoire du collège d'Orange*. P., Champion, 1912.
631. *Affaire d'un professeur de logique du Mans*. (Archives Nat. M. 71, n^os 40-43 y 196.)
632. *Papiers concernant la Bibliothèque du Roi*. (Archives Nat. O^1 609 n^o 387.)
633. *Séance du Musée de Paris du 5 février* 1784. Athènes-Paris, Valleyre, 1784. (Bib. de la Ville de Paris, 17265 n^o 17.)

VIII. — Manuales para la enseñanza de la filosofía

633 bis Beguin. — *De la philosophie*. P., Barbou, 1773.
634. Camier et Gigot. — *Institutiones philosophicae ad usum seminariorum*. Tulli, Leucorum, Carez, 1781.
635. Caron (D.). — *Compendium institutionum philosophiae*. P., Tilliard, 1770.
636. Cochet (J.). — *La métaphysique, qui contient l'ontologie, la théologie naturelle et la pneumatologie*. P., Desaint et Saillant, Hérissant, 1753.
637. Dagoumer. — *Philosophia ad usum scholae accommodata*. Lyón, Duplain, 1575. 1^a ed. 1702.
638. Hauchecorne. — *Abrégé latin de philosophie avec une introduction et des notes françaises*. P., el autor, 1784.
639. Le Monnier (P.). — *Cursus philosophicus ad scholarum usum accommodatus*. P., Genneau, Rollin, 1750.
640. Le Ridant (P.). — *Institutiones philosophicae in novam methodum digestae*. Antissiodori [Auxerre], Fournier et Parisiis, Villette, V^ve Robinet, 1761.
641. Martinet. — *Logica*. Poitiers, P., Barbou, 1771.
642. Mazeas (J.-M.). — *Institutiones philosophicae*. P., Berton, 1777.
643. Migeot (A.). — *Philosophiae elementa*. Reims, Raucourt et P., Leclerc, 1784.
644. Moreau (D.). — *Tertia philosophiae pars seu Pneumatologia*. 1739 [inédit. Bib. de la Sorbonne, ms. 1051].
645. Roussel. — *Physica (generalis et particularis)*, 1762. [Inédit. Bib. de la Sorbonne, ms. 1080.]
646. Seguy (A.). — *Philosophia ad usum scholarum accommodata*. P., Savoye, Desventes de la Doué, Brocas, Barbou, 1771.

647. Tingry. — *Métaphysica et Moralis*, 1741. [Inédit. Bib. de la Sorbonne, ms. 1458.]
648. Vallat (J.). — *Institutiones philosophicae*. Lyón, Perette, 1807 (1ª ed. 1782).
649. *Institutiones philosophicae ad usum seminarii Tullensis*. Tulli Leucorum, Carez, Neocastri, Monnoyer, 1770.
650. *Institutiones philosophiae ad usum seminariorum*. Toul, 1781.

IX. — Historia de la masonería

651. Amiable (L.) et Colfavru (J.-C.). — *La Franc-maçonnerie en France depuis* 1725. P., Grand-Orient de France, 1890.
652. Amiable (L.). — *La Franc-maçonnerie et la magistrature en France à la veille de la Révolution*. Aix, Remondet-Aubin, 1894.
653. Amiable (L.). — *Les Bourbons francs-maçons*. Révolution française, 1895.
654. Amiable (L.). — *Voltaire el «les neuf sœurs»*. La Révolution française, 1896.
655. Amiable (L.). — *Louis XVI et les 9 sœurs*. La Révolution française, 1896.
656. Amiable (L.). — *Les origines maçonniques du Musée de Paris et du Lycée*. La Révolution française, 1896.
657. Amiable (L.). — *Une loge maçonnique d'avant* 1789. *La R.·. L.·. les neuf sœurs*. P., Alcan, 1897.
658. Auclair et Desforges. — *La Franc-maçonnerie nivernaise au* XVIII[e] s. Comité des travaux historiques et scientifiques. Section d'histoire moderne et documents. Notices, Inventaires et documents, Fasc. VIII.
659. Barruel (Abbé). — *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. Hamburgo, Fauche, 1803.
660. Béquillet. — *Discours sur l'origine, les progrès et les révolutions de la F .·. M .·. philosophique*. Filadelfia, 1784.
661. Bernardin (Ch.). — *Notes pour servir à l'histoire de la Franc-maçonnerie à Nancy jusqu'en* 1805. Nancy. Imp. nancéienne, 1910.
662. Bertin (G.). — *Madame de Lamballe d'après des documents inédits*. P., Revue rétrospective, 1888.
663. Beyerlé. — *Essai sur la Franc-Maçonnerie*. Latomopolis. Xiste Andron, 1784.
664. Bord (G.). — *La conspiration maçonnique de* 1789. Correspondant, mayo 1906.
665. Bourgin (G.). — *La loge de Saint Alphonse* *** de 1780 *à* 1790. La Révolution française, enero-junio 1911.
666. Bournand (F.). — *Histoire de la Franc-Maçonnerie*. P., Daragon, 1905.
667. Bregail. — *La Franc-Maçonnerie auscitaine*. B. S. arch. du Gers, 1910.
668. Bricaud (J.). — *La franc-maçonnerie lyonnaise au* XVIII[e] *s. R. d'histoire* de Lyon, 1905.
669. Brun (Abbé). — L'abbé J.-P. Lapauze, Bordeaux, Féret, 1903.
670. Charpentier (E.). — *La loge maçonnique de Montreuil-sur-Mer* (1761-1809). La Révolution française, julio-septiembre 1894.
671. Cochin (A.). — *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne* (1788-1789). P., Champion, 1925.
672. Couture (L.). — *Les origines de la franc-maçonnerie à Auch*. R. de Gascogne, 1878.
673. Delmas (J.). — *Les loges maçonniques de Saint-Flour au* XVIII[e] *s.* B. hist. et scientifique de l'Auvergne, 1897.
674. Deschamps (N.). — *Les Sociétés secrètes et la société ou philosophie de l'histoire contemporaine*. Avignon, Seguin, P., Oudin, 1881.
675. Du Bourg (Dem). — *Le chanoine du Bourg et la Franc-maçonnerie*. R. des questions historiques, 1906, t. 2.
676. Estrée (P. d'). — *Les premières luttes de la Franc-maçonnerie* (1737-1747). La Revue, 1902, 1[er] trimestre.

677. Gérin (Ch.). — *Les Francs-maçons et la magistrature française au* XVIII^e *s.* R. des Questions hist., octubre-diciembre de 1875.
678. Germain (A.). — *Une loge maçonnique d'étudiants à Montpellier.* Ac. des sciences et lettres de Montpellier. M. de la section des lettres, 1880.
679. Gros (J.). — *Les loges maçonniques de Toulouse.* La Révolution française, 1901.
680. Guillemain de Saint-Victor (L.). — *Recueil précieux de la maçonnerie adoniramite.* Filadelfia, Philarethe, 1786.
681. Hamon (A.). — *La Franc-maçonnerie en Bretagne... aux* XVIII^e *et* XIX^e *s.* L'Acacia, junio-julio de 1911.
682. Hello (H.). — *L'action maçonnique au* XVIII^e *s.* P., Bloud, 1905.
683. Karmin (O.). — *Une loge de gardes françaises à la veille de la Révolution.* R. hist. de la Révolution française et de l'Empire, 1913.
684. L.-P.-R. — *Essai sur quelques loges du Bas Dauphiné à la veille de la Révolution.* R. hist. de la Révolution française et de l'Empire, 1912 y 1913.
685. Labroue (H.). — *Les origines maçonniques du club jacobin de Bergerac.* L'Acacia, 1913.
686. Labroue (H.). — *Les origines mesmériennes du club jacobin de Bergerac.* Révolution française, abril de 1913.
687. Lagleize (Abbé). — *La Franc-maçonnerie au* XVIII^e *s. à Fleurance.* B. S. arch. du Gers, 1909.
688. Le Forestier (R.). — *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande.* P., 1914.
689. Lemaitre (E.). — *La Franc-maçonnerie à Pau au* XVIII^e c. B. S. des sciences, etc.... de Pau, 1922.
690. Lesueur (E.). — *Une réception de la loge de La Fidélité d'Hesdin le 24 fév.* 1784. An. révolutionnaires, 1913.
691. Lesueur (Émile). — *La Franc-maçonnerie artésienne au* XVIII^e *siècle.* P., Leroux, 1914.
692. Maitre (L.). — *Une loge maçonnique au* XVIII^e *siècle en Bretagne.* L'Humanité nouvelle, septiembre de 1903.
693. Maitre (L.). — *La Franc-maçonnerie à Rennes au* XVIII^e *s.* L'Acacia, 1913.
694. Martin (E.). — *La Franc-maçonnerie à Bar-sur-Aube.* Troyes, Imp. de Troyes, 1925.
695. Martin (Gaston). — *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution.* P., Presses Universitaires, 1926.
696. Mathiez (A.). — *Chaumette franc-maçon.* La Révolution française, 1902.
697. Francius (D^r) (seudónimo de A. Mazon). — *Quelques notes historiques sur la franc-maçonnerie dans l'Ardèche.* Privas, 1896.
698. Moiset (Ch.). — *La franc-maçonnerie à Auxerre au* XVIII^e *siècle.* B. S. des sciences hist. ét naturelles de l'Yonne, 1902, 1^a parte.
699. Morel (J.-P.-M.). — *La Franc-maçonnerie et le théâtre français à Saint-Gaudens de* 1748 *à* 1754. R. de Comminges (Saint-Gaudens), 1887.
700. Palanque (Ch.). — *La Franc-maçonnerie auscitaine au* XVIII^e *s.* B. S. arch. du Gers, 1907.
701. Pellisson (J.). — *Les loges maçonniques de l'Angoumois, de la Saintonge et de l'Aunis.* B. S. des archives hist. R. de la Saintonge et de l'Aunis, 1894.
702. Péreau (Abbé). — *L'ordre des francs-maçons trahi et leur secret révélé.* Amsterdam, 1742.
703. Pouget de Saint-André. — *Les auteurs cachés de la Révolution française.* P., Perrin, 1923.
704. Préel. — *La franc-maçonnerie à Lectoure à la fin du* XVIII^e *s.* B. S. arch. du Gers, 1909.
705. Proyart (Abbé). — *Louis XVI détrôné avant d'être roi ou Tableau des causes nécessitantes de la Révolution française.* Hamburgo, 1800.
706. Rostaing (L.). — *Les anciennes loges maçonniques d'Annonay et les clubs* (1766-1815). Supplément à la R. hist. etc... du Vivarais, 15 de abril de 1902.
707. Roux (de). — *Une loge maçonnique de province à la fin de l'ancien régime.* Correspondant, 10 oct. 1911.

708. Sauvage (R.-N.). — *La loge maçonnique la Constante Fabert à Caen en* 1785. M. Ac. nationale, etc... de Caen, 1918-1920.
709. Sée (H.). — *La Franc-maçonnerie et les origines de la Révolution française.* Grande Revue, abril 1927.
710. Segond-Cresp. — *Le temple de la vénérable mère loge écossaise de France à l'Orient de Marseille,* 1765. Répertoire des travaux de la S. de statistique de Marseille, 1871.
711. Soanen (H.). — *L'«obligation» d'un vénérable de loge au* XVIII^e s. Ann. d'hist. de la Révolution française, 1928.
712. Socard (E.). — *La Franc-maçonnerie à Troyes* (1751-1820). M. S. ac. etc... du département de l'Aube, 1877.
713. Thory. — *Acta Latomorain.* P., Dufart, 1865.
714. Tschudy (Th.). — *L'Ewile flamboyante ou la Société des francs-maçons...* Francfort-París, Boudet, 1766.
715. Vermale (F.). — *La Franc Maçonnerie savoisienne à l'époque révolutionnaire.* P., Leroux, 1912.
716. Vignoles (de) et Bois (du). — *La lire maçonne ou Recueil de chansons franc-maçonnes,* La Haya, Van Laak, 1737.
717. Vissac (M. de). — *Dom Pernety et les illuminés d'Avignon.* M. Ac. de Vaucluse, 1906.
718. *L'Acacia.* Revue mensuelle d'études maçonniques. P., 1902-1914.
719. *Avis sincère aux soi-disant francs-maçons, en vers libres, avec des notes curieuses* s. l., 1786. (Bib. de la Ville de Paris 6985.)
720. *Conjuration contre la religion catholique et les souverains .·.* Paris, Crapart, 1792. (Bib. de la Ville de Paris. 4384.)
721. *Documents divers sur la Franc-Maçonnerie.* Archives de la Bastille. (Bib. de l'Arsenal, nº 10247.)
722. *Extraits du registre des délibérations des francs-maçons d'Auxerre.* B. S. des sciences hist. de l'Yonne, 1892.
723. *Historique de la franc-maçonnerie à l'Orient de Besançon.* P., Lebon, 1859.
724. *Les idées de Mirabeau sur la franc-maçonnerie.* La Révolution française, 1882.
725. *La loge de Saint-Louis à l'Orient du régiment d'infanterie du roi en l'an maçonnique* 5784. Carnet de la Sabretache, 1898, p. 145.
726. L. A. — *Les loges maçonniques de la Saintonge et de l'Aunis.* B. S. des archives hist. R. de la Saintonge et de l'Aunis, XV, 1895.
727. *Mémoires pour la loge des Neuf-Sœurs.* (Archives Nationales A. D. XVII, 26.)
728. *Les plus secrets mystères des hauts grades de la maçonnerie dévoilés.* Reimpresión de R. Le Forestier. P., 1914.
729. *Le voile levé pour les curieux ou le secret de la révolution révélé à l'aide de la franc-maçonnerie.* P., Lepetit et Guillemard, 1792.

X. — Historia de la vida de provincia

730. Andrieu (J.). — *Une saisie de livres à Agen en* 1775. R. de l'Agenais, 1884.
731. Babeau (A.). — *La ville sous l'ancien régime.* P., Didier, 1880.
732. Barbat (K.). — *Histoire de la ville de Châlons-sur-Marne.* Châlons, 1855.
733. Barthélemy (Ed. de). — *Une ville de province au* XVIII^e s. [Châlons]. R. de Champagne, t. 12 (1881).
734. Baton (Abbé). — *Un village du Soissonnais à la fin du dernier siècle. Vattency.* B. S. ac. de Laon, 1879-1880.
735. Baudry (J.). — *Étude historique et biographique sur la Bretagne à la veille de la Révolution.* P., Champion, s. d.
736. Bazin (H.). — *Une vieille cité de France. Reims.* Reims, Michaud, 1900.
736 bis Bellevue (de). — *Ploërmel.* P., Champion, 1915.

737. Bellin de la Liborlière. — *Vieux souvenirs du Poitiers d'avant* 1789. Poitiers, s. n., 1846.
738. Bernier (P.-D.). — *Essai sur le tiers-état rural ou les paysans de Basse-Normandie au* XVIII[e] s. P. et Lyon, Delhomme et Briguet, 1892.
739. Bezard (Yvonne). — *Une famille bourguignonne au* XVIII[e] *s.* P., Albin-Michel, 1930.
740. Bloch (C.). — *L'assistance et l'État en France à la veille de la Révolution.* P., Picard, 1908.
741. Borély (A.-E.). — *Histoire de la ville du Hawre.* Le Havre, Le Pelletier, 1880-81.
742. Bouchard (M.). — *De l'humanisme à l'Encyclopédie. Essai sur l'évolution des esprits dans la bourgeoisie bourguignonne sous les règnes de Louis XIV et de Louis XV.* P., Hachette, 1929.
743. Bouteiller (J.-E.). — *Histoire complète et méthodique des théâtres de Rouen.* Ruán, Giroux et Renaux, t. I, 1860.
744. Boutiot (T.). — *Histoire de la ville de Troyes.* Troyes, Dufey-Robert, P., Aubry, 1874.
745. Boutry (L.). — *Un bourgeois d'Alençon en* 1750. Le Pays Normand, año 1900.
745 bis Bouvier (Ch.). — *La bibliothèque des Charmettes.* Chambéry, Gentil, 1914.
746. Boyer (H.). — *L'ancien théâtre à Bourges.* M. S. hist. du Cher, 1892.
747. Brives-Cazes (E.). — *De la police des livres en Guyenne* (1713-1785). Burdeos, Gounouilhou, 1883.
748. Brossard (J.). — *Scènes du temps passé.* An. S. d'émulation de l'Ain, 1775.
749. Brossard de Ruville. — *Histoire de la Ville des Andelis.* Les Andelis, Delcroix, 1864.
750. Buisard (A.). — *Le Jansénisme en Touraine d'après le journal d'un curé de Tours* (1713-1749). B. trimestriel de la S. Touraine, XIV, 1903-1904.
751. Calonne (A. de). — *Histoire de la ville d'Amiens.* Amiens, Piteux. P., Picard, 1900.
752. Caraman (P.). — *Une émeute populaire à Créon.* Archives hist. de la Gironde, 1910.
753. Carnel (D.). — *Les sociétés de rhétorique chez les Flamands de Frànce.* P., Aubry, 1860.
754. Charvet (E.-L.-G.). — *La Société littéraire de Lyon au* XVIII[e] *siècle.* Lyón, Mougin-Rusand, 1879.
755. Chary (P.). — *Histoire de Lantenay.* Dijon, Jobard, 1922.
756. Chaudron (E.). — *L'assistance publique à Troyes à la fin de l'ancien régime.* P., Vie universitaire, 1923.
757. Clouzot (H.). — *L'ancien théâtre en Poitou.* Niort, Clouzot, 1901.
758. Coet (E.). — *Histoire de la ville de Troyes.* P., Champion, 1880.
759. Coet (E.) et Lefèvre (Ch.). — *Histoire de la ville de Marle et des environs.* Compiègne, Mennecier, 1897.
760. Combaz (P.). — *Senlis à travers les siècles.* Senlis, Dufresne, 1893.
761. Courot (Edme). — *Annales de Clamecy.* Auxerre, typographie de l'Indépendant Auxerrois, 1901.
762. Cousin (M.). — *L'esprit public dans le bailliage d'Amont à la fin de l'ancien régime.* Dijon, Bernigaud et Privet, 1922.
763. Cucuel (G.). — *La vie de société dans le Dauphiné au* XVIII[e] *s.* Revue du XVIII[e] s., 1918.
764. Dansin. — *Notice sur les libertés provinciales et l'esprit public en Normandie en* 1788. M. lus à la Sorbonne dans les séances extraordinaires du comité impérial des travaux historiques et des sociétés savantes. Histoire, philologie et sciences morales, 1865. P., 1866.
765. Delayant (L.). — *Histoire des Rochelais.* La Rochelle, Siret, 1870.
766. Delisle (L.). — *Le théâtre au collège de Valognes.* Saint-Lô, Le Tual, 1896.
767. Deschamps la Rivière (R.). — *Le théâtre du Mans au* XVIII[e] s. Mamers, Fleurq et Dangin, 1900.

768. Dessaint (E.). — *Coulommiers*. Coulommiers, Brodard, 1900.
769. Destranges (E.). — *Le théâtre à Nantes*. P., Fischbacher, 1893.
770. Devic (Dom Cl.) et Vaissette (Dom J.). — *Histoire générale du Languedoc*, t. 13. Toulouse, Privas, 1876.
771. Dhetel (Ph.). — *Annales historiques de la ville de Saint-Jean-de-Losne*. P., Champion, 1910.
771 bis Diancourt (V.). — *Deux originaux rémois*. Travaux de l'Académie de Reims, 1883-1884.
772. Dubédat. — *Histoire du Parlement de Toulouse*. P., Rouspan, 1885.
773. Dufour (J.). — *La vie rurale en Gascogne au* XVIII^e s. R. de Gascogne, 1914 y 1920.
774. Dumas (F.). — *La généralité de Tours au* XVIII^e s. P., Hachette, 1894.
774 bis Dumay (G.). — *Le Mercure dijonnais ou journal des événements qui se sont passés de* 1742 *à* 1789. Dijon, Darantière, 1887.
775. Du Mège (A.). — *Histoire des institutions... de la ville de Toulouse*. Toulouse, Chapelle, 1846.
776. Dupont (E.). — *La condition des paysans dans la sénéchaussée de Rennes à la veillé de la Révolution*. P., Champion, 1901.
777. Dupont (G.). — *Histoire du Cotentin et de ses îles*. Caen, Le Blanc-Hardel, 1885.
778. Durengues (A.). — *La misère dans l'Agenais en* 1774. R. de l'Agenais, 1895.
780. Durieux (A.). — *Le théâtre à Cambrai avant et depuis* 1789. Cambrai, Renaut, 1883.
780 bis Estignard (A.). — *Le parlement de Franche-Comté* (1674-1790). P., Picard, Besanzón, Jacquin, 1892.
781. Faure (H.). — *Histoire de Moulins*. Moulins, Crépin-Leblond, 1900.
782. Favé (A.). — *Misère et miséreux au pays de Léon en* 1774. B. arch. de l'association bretonne. 46^e congrès de 1905. 1906.
783. Fleury. — *Famines, misères et séditions de la Thiérache en* 1789. La Thiérache. B. S. arch. de Vervins, 1874, t. 2.
784. Fournier (D^r A.). — *Émeute de femmes à Rambervillers* (1771). B. S. philomathique vosgienne, 1878-1879.
785. Fournier (A.). — *Rambervillers au* XVIII^e s. An. S. d'émulation du départ. des Vosges, 1882.
786. Frain (Ed.). — *Mémoire généalogique où il est fait mention de plusieurs familles établies à Vitré*. Vitré, Guays, 1884.
787. Gallier (A. de). — *La vie de province au* XVIII^e s. P., Rouquette, 1877.
788. Gatin et Besson. — *Histoire de la ville de Gray*. P., Firmin-Didot, 1892.
789. Giraudet (E.). — *Histoire de la ville de Tours*. Tours, s. n. 1873.
790. Grosse-Duperon (A.). — *Ville et pays de Mayenne*. Mayenne, Portier, 1908.
791. Gouvenain (L. de). — *Le théâtre à Dijon*. Dijon, E. Jobard, 1888.
792. Grasilier (L.). — *Le féminisme en* 1790. Nouvelle R. rétrospective, 10 de julio de 1899.
793. Grosclaude (P.). — *Le théâtre à Lyon de* 1740 *à* 1789. R. de l'Université de Lyon, junio 1930.
793 bis Grosclaude (P.). — *La vie intellectuelle à Lyon dans la 2^e moitié du* XVIII^e s. 1933. (Nous avons lu cet ouvrage en ms. avant de mettre notre livre sous presse.)
794. Guibert (M.-Cl.). — *Mémoires pour servir à l'histoire de la ville de Dieppe*. Dieppe, Renaux, etc... 1878.
795. Guillaume (Abbé). — *Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy*. Nancy, Thomas et Pierron, 1867.
796. Guimar (M.). — *Annales nantaises ou abrégé chronologique de l'histoire de Nantes*. Nantes, an III, el autor.
797. Hécart (G.-A.-J.). — *Recherches historiques sur le théâtre de Valenciennes*. P., Hécart, 1816.
798. Hoffmann (Ch.). — *L'Alsace au* XVIII^e s. Colmar, Huffel, 1906.
799. Hutinel (F.) et Mathey (J.-B.). — *Vitteaux (Côte-d'Or)*. P., Champion, 1912.

800. Imbert (Hugues). — *Histoire de Thouars.* Niort, Clouzot, 1875.
801. Janin (E.). — *Histoire de Montluçon.* P., Lechevalier, Montluçon, Maugenest, 1904.
802. Jarrin. — *La Bresse au* XVIII^e *s. Jérôme Lalande. Fondation d'une société littéraire à Bourg.* An. S. d'émulation de l'Ain, 1869.
803. Joly (A.). — *Une conspiration de la noblesse normande au* XVIII^e *s.* Caen, Le Gost, Clérisse, 1865.
804. Joly (A.). — *Les lettres de cachet dans la généralité de Caen au* XVIII^e *s.* (Bib. Nat., Lk7 11039.)
805. Jovy (E.). — *Spicilège de Vitry.* Vitry-le-François, Tavernar, 1899.
806. Jullian (C.). — *Histoire de Bordeaux.* Bordeaux, Féret, 1895.
807. Kerbiriou (L.). — *Jean-François de La Marche, évêque, comte de Léon.* P., Picard, 1924.
808. Kessler (L.). — *Les Grèves à Sedan en* 1712, 1713 et 1729. R. d'Ardenne et d'Argonne, 1902.
809. Laguérenne (H. de). — *Ainay-le-Château en Bourbonnais.* P., Champion; Moulins, Grégoire, 1912.
810. Lahondès (M.-J. de). — *Annales de Pamiers.* Toulouse, Privat; Pamiers, Galy, 1882-1884.
811. Lamare (J.). — *Histoire de la ville de Saint-Brieuc.* Saint-Brieuc, 1884.
812. Latouche (R.). — *La vie en Bas-Quercy du* XIV^e *au* XVIII^e *s.* Toulouse. Privat, 1923.
813. Lebrun (Em.). — *Essai historique sur la ville de Brignoles.* Marsella, Imp. Marseillaise, 1897.
814. Lecacheux (P.). — *Une émotion populaire à Barfleur en* 1724. B. S. de l'histoire de Normandie, 1900-1904.
815. Lecesne (E.). — *Histoire d'Arras.* Arras, Rohard-Courtin, 1880.
816. Lefebvre (L.). — *Histoire du théâtre de Lille.* Lille, Lefebvre-Ducrocq, 1907.
817. Legros (A.). — *Les dépenses d'un bourgeois de Valenciennes à la veille de la Révolution.* R. du Nord, 1922.
818. Le Lay (F.). — *Le Paysan sous la seigneurie de Coetanfao au* XVIII^e *s.* Vannes, La Folye, 1911.
819. Le Lay (F.). — *Histoire de la ville et communauté de Pontivy au* XVIII^e *s.* P., Champion, 1911.
820. Lépinois (de). — *Histoire de Chartres.* Chartres, 1858.
821. Leroux (Alf.). — *Nouveaux choix de documents historiques sur le Limousin.* Limoges, Plainemaison, 1895.
822. Leroux (A.). — *Étude critique sur le* XVIII^e *s. à Bordeaux.* Bordeaux, Féret, 1921.
823. Leroy (Gabriel). — *Histoire de Melun.* Melun, Drosne, 1887.
824. Lescuras (P.). — *La vie chère en* 1769 *et* 1770. B. et M. S. arch. et hist. de La Charente, 1922.
825. Letaconnoux (J.). — *Les subsistances et le commerce des grains en Bretagne au* XVIII^e *siècle.* Rennes, Oberthur, 1909.
826. Lhéritier (M.). — *Les débuts de la Révolution à Bordeaux d'après les tablettes manuscrites de M. Bernardau.* P., Alcan, 1919.
827. Lhotte (G.). — *Le théâtre à Douai avant la Révolution.* Douai, Crépin, 1881.
828. Louandre (F.-C.). — *Histoire d'Abbeville et du comté de Ponthieu.* P., Joubert, Labitte, 1845.
829. Louis (E.). — *Le Bas Poitou en* 1788. Annuaire départ. de la S. d'émulation de la Vendée, 1877 y 1878.
830. Lurion (R. de). — *M. de Lacoré, intendant de Franche-Comté.* B. Ac. des sciences, etc... de Besançon, 1897.
831. Martin (Ernest). — *Histoire de la ville de Lodève.* Montpellier. Serre et Roumégous, 1900.
832. Mathieu (L.). — *Un village barrois sous l'ancien régime. Velaines.* Bar-le-Duc, 1899.

833. Mathieu (Cal). — *L'ancien régime en Lorraine et Barrois d'après des documents inédits.* P., Champion, 1907.
834. Mazon (A.). — *Histoire d'une petite ville au* XVIIIe *s. Largentière.* R. hist., etc... du Vivarais, 1902.
835. Mellinet (C.). — *La commune et la milice de Nantes.* Nantes, T.-V. Mellinet, s. d.
836. Misson (R.). — *La vie dans le Nord de la France au* XVIIIe *s.* P., Lechevallier, 1898.
836. Mireur (F.). — *Le Tiers-état à Draguignan.* Draguignan, 1911.
837 bis Monfalcon (J.-B.). — *Histoire de la ville de Lyon.* Lyón, Perrin, 1851, 1923.
838. Montenon (J. de). — *Un corps de ville provincial à la veille de la Révolution. Délibérations du corps de ville de Poitiers.* Poitiers, S. franç. d'impr., 1923.
839. Olivier (C.). — *Châtel-sur-Moselle avant la Révolution.* Épinal, Fricotel, 1898.
840. Paris (Louis). — *Le théâtre à Reims.* Reims, Michaud, 1885.
841. Parisot (R.). — *Histoire de Lorraine.* P., Picard, 1922.
842. Périer (J.). — *La Bourgogne rochelaise du* XVIIIe *s.* An. de l'École libre des sciences politiques, 1895.
843. Perroud (Cl.). — *Une bibliothèque d'autrefois.* [Château de Fléchère-sur-la-Saône, 1780.] An. S. d'émulation de l'Ain, 1871.
844. Peyron (E.). — *Histoire de Vieil-Brioude.* Le Puy, Prades-Freydier, 1900.
845. Pezet. — *Bayeux à la fin du* XVIIIe s. M. S. d'agriculture, etc... de Bayeux, t. V, 1859.
845 bis Pfister (Ch.). — *Histoire de Nancy.* P., Berger-Levrault, 1902-1909.
846. Pfister (Ch.). — *Le magasin de blé de Nancy et la «révolte» de* 1775. B. mensuel S. d'arch. lorraine, 1906.
847. Poinsignon (M.). — *Histoire générale de la Champagne et de la Brie.* Châlons, Martin, 1898.
848. Poquet (A.-E.). — *Histoire de Château-Thierry.* Château-Thierry, Laurent, 1839.
849. Poulhès (B.). — *L'ancien Raulhac depuis ses origines jusqu'à la Révolution.* 2a parte. Aurillac, 1907.
850. Poupé (E.) et Mireur (F.). — *Petite histoire de Draguignan,* Draguignan, Latil, 1911.
851. Quesvers (P.). — *Une tournée en Gâtinais (octobre* 1773). An. S. hist. et arch. du Gâtinais, 1902.
852. Retif de la Bretonne. — *Vie de mon père.* P., Brossard, 1924.
853. Ribière (H.). — *Essai sur l'histoire de l'imprimerie dans le département de l'Yonne.* B. S. des sciences hist. de l'Yonne, 1858.
854. Richard (J.-M.). — *La vie privée dans une province de l'Ouest. Laval aux* XVIIe *et* XVIIIe *s.* P., Champion, 1922.
855. Ritter (F.). — *La police de l'imprimerie et de la librairie à Strasbourg.* R. des bibliothèques, 1922.
856. Rousse (E.). — *La Roche-Guyon.* P., Hachette, 1892.
856 bis Rochambeau (A. de). — *Les Imprimeurs vendômois.* B. S. arch... du Vendômois, 1879.
857. Saint-Léger (A. de). — *La Flandre maritime et Dunkerque sous la domination française.* P., Tallandier, 1900.
858. Sarrazin. — *Le barreau de Rouen, hier et aujourd'hui.* Ruán, Brière, 1899.
859. Sée (H.). — *La propriété foncière et les paysans en France au* XVIIIe *s. d' après les travaux de J. Loutchisky.* R. d'histoire moderne, 1901-1902.
860. Sée (H.). — *Les classes rurales en Bretagne du* XVIe *s. à la Révolution.* P., Giard et Brière, 1906.
861. Sée (H.). — *Le rôle de la bourgeoisie bretonne à la veille de la Révolution.* An. de Bretagne, t. XXXIV, 1920.
862. Sicotière (L. de la). — *L'association des étudiants en droit de Rennes avant* 1790. Nantes, Forest et Trimaud, 1883.
863. Sol (E.). — *La révolution en Quercy.* P., Picard, s. d. [1926].

864. Tardieu (A.). — *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand.* Moulins, 1872.
865. Testenoire-La Fayette (C.-P.). — *Histoire de Saint-Étienne.* Saint-Étienne, Thomas, 1902.
866. Théron de Montaugé. — *Notice sur la condition des paysans dans le pays toulousain au* XVIII[e] *s.* M. Ac. impériale des sciences... Toulouse, 1866.
867. Ubicini. — *Bourges en* 1753 *et* 1754, *d'après le Journal d'un parlementaire exilé à Bourges.* Compte rendu des travaux de la S. du Berry à Paris, 1864.
868. Valran (G.). — *Misère et charité en Provence au* XVIII[e] *s.* París, Arthur Rousseau, 1899.
869. Vanel (J.-B.). — *La Bibliothèque d'un agent de change lyonnais au* XVIII[e] *s.* B. hist. du diocèse de Lyon, 1904.
870. Vanel (G.). — *Une grande ville aux* XVII[e] *et* XVIII[e] *s. La vie privée à Caen.* Caen, Jouan, 1912.
871. Van Hende (Ed.). — *État de la ville et de la châtellenie de Lille en* 1789. Lille, Danel, 1890.
872. Vernet (Abbé). — *Histoire populaire et anecdotique de Grenoble.* Grenoble, Gratier, 1902.
873. Villard (F.). — *Notes sur Guéret au* XVIII[e] *s.* M. S. des sciences... de la Creuse, años 1901, 1903, 1905.
874. Vingtrinier (E.). — *Le théâtre à Lyon au* XVIII[e] *s.* Lyón, Meton, 1879.
875. Voillery (Abbé). — *Fin de l'ancien régime en Bourgogne ou tableau de la Bourgogne en* 1789. M. S. d'arch. de Beaune, 1904-1905.
876. Evrard (F.). — *Les Mœurs à Versailles sous Louis XVI.* R. de l'histoire de Versailles et de Seine-et-Oise, 1928.
876 bis *État des pièces jouées dans la troupe de messieurs les actionnaires de Bordeaux* [1772-1798]. (Bib. de Bordeaux. Ms. nº 1015.)

XIa. — Periódicos de provincia

[*Clasificados por orden alfabético de localidades*]

877. *Affiches, annonces et avis divers du* Journal général de France.
878. Uzureau (F.). — *A travers les affiches d'*Angers, Anjou historique, 1902-1903.
879. Verger (F.-J.). — *Les affiches d'*Angers, *de* 1733 *à* 1794. B. S. industrielle d'Angers, 1843.
880. *Prospectus des Affiches d'*Angers. Anjou historique, 1900-1901.
881. *Recueil des annonces, affiches et avis divers pour la villa de* Bordeaux.
882. Alary (L.-J.). — *Histoire politique et littéraire de la presse dans le* Bourbonnais. B. S. d'émulation du département de l'Allier, 1864.
883. *Affiches, annonces et avis divers de la ville de* Bourges *et généralités du Berry.* (Bib. de Bourges, By 20080.)
884. *Affiches, Annonces et avis divers de* Bourgogne, *Bresse, Bugey et pays de Gex.*
885. Lavalley (G.). — *Bibliographie des journaux normands qui se trouvent à la Bibliothèque municipale de* Caen. Caen, Jouan, 1910.
886. *Annonces, affiches et avis divers du pays* Chartrain. (Bibliothèque de Chartres, nº 9213.)
887. *Affiches, annonces et avis divers du* Dauphiné.
888. Roussel (Henry). — *La Presse à* Grenoble. Grenoble, Graner, 1900.
889. *Feuille hebdomadaire de la généralité de* Limoges.
890. *Journal de* Lyon *ou Annonces et variétés littéraires pour servir de supplément aux Petites Affiches de Lyon.*
891. *Annonces, affiches et avis divers de la haute et basse* Normandie.
892. Milcent. — *Journal de* Normandie *ou Mémoires périodiques pour servir à l'histoire ecclésiastique, civile, etc...*
893. *Affiches, annonces et avis divers de la ville d'*Orléans. (Bib. d'Orléans.)

894. *Annonces, affiches et avis divers de* PICARDIE, *Artois, Soissonnais et Pays-Bas français.*
895. *Affiches, annonces et avis divers du* POITOU.
896. *Affiches, annonces et avis divers de* REIMS *et généralité de Champagne.* (Bib. de la ville de Reims.)
897. Sée (H.). — *Note sur la presse provinciale, à la fin de l'ancien régime: les Affiches de* RENNES (1784-1790). Annales historiques de la Révolution Française, 1927.
897. Maricourt (R. de). — *Le journalisme à* SENLIS *à la fin du* XVIII[e] s. Comité archéologique de Senlis. Comptes rendus et mémoires, 1862-63.
899. Montgaillard (Desazars de). — *Les débuts du journal à* TOULOUSE. M. Ac. des sciences, etc... de Toulouse, 1910-1911.
900. Soccard (T.). — *Le journalisme à* TROYES. R. de Champagne et de Brie, 1876.

XIb. — Inventarios sumarios de los archivos de provincia

[Clasificados por orden alfabético de localidades]

902. Archives de l'AIN, D. 11.
903. Archives de la ville d'AMIENS, AA. 28.
904. Archives de la ville d'ARMENTIÈRES, GG. 95.
905. Archives de la ville d'AURIOL (Provence). BB. 19, CC. 76, 388.
906. Archives d'AVALLON, GG. 53.
907. Archives de la ville de BOULOGNE, n[os] 1681, 1569.
908. Archives de la ville de BOURG, DD. 11, 32, GG. 244.
909. Archives du CALVADOS. D. 501, 504, C. 2885, 2886, 2888, 2502.
910. Archives de la ville de CHÂLONS-SUR-MARNE, BB. 33, GG, 154.
911. Archives de la ville de CHARLEVILLE. GG. 91, 92.
912. Archives de la CÔTE-D'OR. C. 3690, D. 139, 20, 21.
913. Archives de la DRÔME, D. 72, 15.
914. Archives de la ville de GRENOBLE, G. G. 237, 243, 242.
915. Archives de la HAUTE-VIENNE, GG. 30.
916. Archives de l'HÉRAULT, C. 2813, 2815, D. 232 *, C. 1269, 2804, 2808, 2812.
917. Archives d'ILLE-ET-VILAINE, C. 1318, 1468, 2531.
918. Archives de la ville de LANGRES, BB. 1234, 1235, 1309, 1156, 1235.
919. Archives de la LOIRE-INFÉRIEURE, D. 28.
920. Archives du LOIRET, D. 710 et 711, 712 et 713, D. 337.
921. Archives de la ville de LYON. D. 265 et 450.
922. Archives de la MARNE, D. 49.
923. Archives de la ville de MOULINS. D. 10.
924. Archives de la ville de NANTES, G. G. 668, 669.
925. Archives de la ville de PÉRIGUEUX, BB. 34.
926. Archives de la ville de REBAIS (Ardennes) D. 7.
927. Archives de SEINE-ET-OISE, D. 83.

XIc. — Historia de las Academias y Sociedades eruditas

928. Anquetil. — *Les sociétés savantes de Bayeux.* S. hist. et arch. de l'Orne, 1923.
929. Barrey (Ph.). — *Notice sur la société havraise d'études diverses.* Le Havre, Micaux, 1903.
930. Besançon (A.). — *L'Académie royale de Villefranche-en-Beaujolais.* B. S. des sciences et arts du Beaujolais, 1905 et 1906.
931. Bourloton (E.). — *La chambre de lecture de Saint-Gilles-sur-Vic.* R. du Bas-Poitou, 1904.

932. Brun (J.-A.). — *Le Triomphe du nouveau monde; réponses académiques formant un nouveau système de Confédération fondé sur les besoins actuels des nations chrétiennes commerçantes et adapté à leurs diverses formes de gouvernement.* París, el autor, Vve Gérissant, 1785.

933. Cardenal (de). — *Les origines Sociétés populaires.* La Révolution française, 1924.

934. Céleste (R.). — *La société philomathique de Bordeaux, de* 1783 à 1808. R. philomathique de Bordeaux, 1898.

935. Chaillou des Barres. — *Sur les sociétés savantes d'Auxerre.* B. S. des sciences hist. et naturelles de l'Yonne, 1851.

936. Cochin (A.). — *Les Sociétés de pensée et la démocratie.* P., Plon-Nourrit, 1921.

937. Cochin (A.). — *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne,* 1788-1789. P., Champion, 1925.

938. Courteault (P.). — *Une académie provinciale. La Société d'Agriculture, sciences et arts d'Agen.* R. philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest, 1901.

939. Courteault (P.). — *Le rôle et l'œuvre de l'Académie de Bordeaux* (dans: Pour l'histoire de Bordeaux et du Sud-Ouest, 1914).

940. Dassy (L.-T.). — *L'Académie de Marseille, ses origines, etc.* Marsella, Barlatier-Feissat, 1877.

941. Delandine. — *Couronnes académiques, ou Recueil des prix proposés par les Sociétés savantes, etc.* París, Cuchet, 1787.

942. Delandine. — *De la conservation et de l'utilité politique des sociétés littéraires dans les départements.* París, s. n., 1791.

943. Desaivre (L.) et Frappier (P.). — *L'Athénée de Niort. Son histoire et ses travaux.* M. S. de statistique, etc... du dép. des Deux-Sèvres, 1889.

944. Donat (J.). — *Une société politique et littéraire à Saint-Antonin au* XVIII^e^ *s.* B. arch. etc... de la S. archéologique de Tarn-et-Garonne, 1910.

945. Dujarric-Descombes (A.). — *La Société littéraire de Périgueux en* 1780. B. S. hist. et arch. du Périgord, 1883.

946. Dumas (J.-B.). — *Histoire de l'Académie de Lyon.* Lyón, Giberton, 1839.

946 bis Dupéron (P.). — *Étude sur la société populaire de Castres d'après les procès-verbaux de ses séances.* R. historique, etc... du département du Tarn, 1897.

947. Dupuis. — *Recherches sur les sociétés littéraires et scientifiques à Orléans.* M. S. d'agriculture, etc... d'Orléans, 1855.

948. Favier (J.) et Pfister (Ch.). — *Table alphabétique des publications de l'Académie de Stanislas.* Nancy, Berger-Levrault, 1902.

949. Forestié (Em.). — *La Société littéraire et l'ancienne académie de Montauban* (1730-1791). Recueil de l'Ac. des sciences, etc... de Tarn-et-Garonne, 1885 à 1887.

950. Formigny de la Londe (de). — *Documents inédits pour servir à l'histoire de l'ancienne académie royale des belles-lettres de Caen.* Caen, Hardel, 1854.

951. Gautier. — *Notice historique sur l'Académie delphinale.* B. ac. delphinale, 1875.

952. Gères (J. de). — *Table historique et méthodique des travaux et publications de l'Académie de Bordeaux.* Bordeaux, 1877.

953. Gosseaume (D.-M.). — *Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen.* Ruán, Periaux, 1814.

954. Guerrier. — *Histoire de la Société d'agriculture, sciences, belles-lettres et arts d'Orléans.* Mémoires de la Société, 1900.

955. Habasque (F.). — *Un cercle à Agen au* XVIII^e^ s. Agen, Vve Lamy, 1891. (R. de l'Agenais, 1891.)

956. Harcourt (C^te^ d'). — *Les sociétés provinciales de Brie et de Champagne au* XVIII^e^ *s.* B. S. d'archéologie, etc... de Seine-et-Marne, 1867.

957. Hauteclocque (G. de). — *Inventaire des archives de l'Académie d'Arras.* M. Ac. des sciences, etc... d'Arras, 1897.

958. Jarrin. — *La Société d'émulation de l'Ain* 1756-1875. An. S. d'émulation de l'Ain, 1875.

959. Kerviler (R.). — *La Société patriotique de Bretagne* (dans: Armorique, et Bretagne. Recueil d'études, etc... París, 1893, t. II).
960. Lauzun (Ph.). — *Histoire de la Société académique d'Agen.* Recueil des travaux de la S. d'agric. etc... d'Agen, 1900.
961. Luthereau. — *Notice historique sur les sociétés scientifiques et littéraires qui ont été fondées à Bayeux dans les* XVIII^e *et* XIX^e *siécles.* M. S. d'agr. etc... et de Bayeux, 1842.
962. Martin (G.). — *Les chambres littéraires de Nantes et la préparation de la Révolution.* Ann. de Bretagne, 1926.
963. Menu (H.). — *La Société littéraire et l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Châlons-sur-Marne,* M. S. d'agric. etc... du départ. de la Marne, 1868.
964. Milsand (Ph.). — *Notes et documents pour servir à l'histoire de l'Académie des sciences, etc... de Dijon.* Mémoires de l'Académie, 1870.
965. Pingaud (L.). — *Documents pour servir à l'histoire de l'académie de Besançon* (1752-1789). Académie des sciences, etc... de Besançon. Procés-verbaux et Mémoires, 1892.
966. Richard (J.-M.). — *La société du jardin Berset* à Laval. Laval, Goupil, 1910.
967. Stœber (A.). — *Notice sur la société pour la propagation du bon goût et des belles-lettres à Mulhouse.* B. du Musée hist. de Mulhouse, 1882.
968. Uzureau (F.). — *L'ancienne académie d'Angers.* M. S. nat. d'agric. etc... d'Angers, 1901.
969. Valois (Le P.). — *Recueil de dissertations littéraires.* Nantes, Vve Marie, 1766.
970. Van Drival (E.). — *Histoire de l'Académie d'Arras.* Arras, Courtin, 1872.
971. Villers (L. de). — *Les sociétés littéraires et scientifiques en Bretagne au* XVIII^e *s.* B. et M. S. archéologique du département d'Ille-et-Vilaine, 1910.
972. Vires (D^r J.). — *La Société littéraire de Narbonne et P.-J. Barthez.* B. de la Commission arch. de Narbonne, 1904.
973. *Le Centenaire de la Société littéraire de Lyon* (1778-1878). Lyón, Mougin-Rusand, 1880.
974. *Extraits du registre des assemblées de la Société d'agriculture de Limoges* (1759-1785). Archives historiques du Limousin, t. III.
975. *La France littéraire.* París, Duchesne, 1758.
976. *La France littéraire contenant: I. les Académies, etc... II. Les auteurs vivants, etc..., etc...,* París, Duchesne, 1769. — Supplément. Ibíd., 1778. — Supplément. Ibíd., 1784.
977. *Liste des ouvrages lus dans les séances de la Société, depuis* 1784 *jusqu'en l'an XII.* Recueil des travaux de la société d'agriculture, etc... d'Agen, t. I, 1804.
978. *Notices historiques sur les Sociétés des lettres, sciences et arts de La Rochelle.* La Rochelle, Siret, 1873.
979. *Table générale des travaux de la Société des philathènes de* 1761 *à* 1773 (Metz). M. de l'Académie de Metz, 1874-1875.
980. *Table générale des travaux de la Société royale des sciences et des arts de Metz, de* 1757 *à* 1793. M. de l'Académie de Metz, 1873-1874.
981. *Dossiers de la Société des Philalèthes de Lille.* Archives du ministère de la guerre, n^o 3768.

XII. — Los cahiers de 1789

[*Clasificados, a partir del número 990, por orden alfabético de localidades*]

982. Allain (E.). — *La question d'enseignement en* 1789 *d'après les cahiers.* París, Renouard, 1886.
983. Bourrilly (L.). — *Les cahiers de l'Instruction publique en* 1789. París, Delagrave, s. d.

984. Brette (A.). — *Recueil de documents relatifs à la convocation des États généraux de* 1789. París, Imp. nationale, 1894 y sigs.
985. Brette (A.). — *Les cahiers de* 1789 *et les Archives parlementaires.* La Révolution française, 1904.
986. Champion (Edme). — *L'Instruction publique en France d'après les cahiers de* 1789. R. intern. de l'enseignement, 1884.
987. Mondenard (A. de). — *Nos cahiers de* 1789. *Cahiers de l'Agénois.* Villeneuve-sur-Lot, E. Chabrée, 1889.
988. Picard (Roger). — *Les cahiers de* 1789 *et les classes ouvrières.* P. 1910.
989. Sagnac (Ph.). — *Les cahiers de* 1789 *et leur valeur.* R. d'hist. moderne et contemporaine, 1906-1907.
990. Duval (L.). — *Les cahiers de doléances des paroisses du bailliage d'*Alençon *en* 1789. La Révolution française, 1887.
991. *Cahiers de doléances des villes, bourgs et paroisses du bailliage d'*Alençon, p. p. Louis Duval, Alençon, 1887.
991bis *Cahiers de doléances des corps et corporations de la ville d'*Alençon, p. p. R. Jouanne, Alençon, Imp. alençonnaise, 1929.
992. *Cahiers de doléances du bailliage d'*Amont, p. p. M. Godard et L. Abensour. Besançon, Dodivers, 1918.
994. Uzureau (F.). — *Les élections et le cahier du Tiers-État de la ville d'*Angers. Angers, Grassin, 1912.
995. *Cahiers de doléances des corporations de la ville d'*Angers *et des paroisses de la sénéchaussée particulière d'Angers,* p. p. A. Le Moy, Angers, Burdin, 1915.
996. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée d'*Angoulême *et du siège royal de Cognac,* p. p. P. Boissonnade. París, Imp. nationale, 1907.
997. *Cahier de la ville d'*Antrain. Ann. de Bretagne, 1905-1906.
998. *Cahiers de doléances du bailliage d'*Arques, p. p. E. Le Parquier, Lille, Robbe, 1922.
999. Montarlot (P.). — *Le Bailliage d'*Autun *en* 1789 *d'après les cahiers des trois ordres.* M. S. éduenne, 1892.
1000. *Cahiers des paroisses et communautés du bailliage d'*Autun, p. p. A. de Charmasse. Autun, Déjussieu, 1895.
1001. Mège (F.). — *Les cahiers des paroisses d'*Auvergne *en* 1789. Clermont-Ferrand, Bellet, 1899.
1002. Mège (F.). — *Les cahiers des bailliages et sénéchaussées d'*Auvergne *en* 1789. R. d'Auvergne, 1903.
1003. Demay (C.). — *Cahiers des paroisses du bailliage d'*Auxerre. B. S. des sciences historiques et naturelles de l'Yonne, 1884 y 1885.
1004. *Cahiers des curés et des communautés ecclésiastiques du bailliage d'*Auxerre, p. p. Ch. Porée, Auxerre, Imp. l'Universelle, 1927.
1005. *Cahiers de doléances du bailliage de Troyes et du bailliage de* Bar-sur-Seine, p. p. J.-J. Vernier, Troyes, Nouel, 1911.
1006. Fayard (J.). — *Les cahiers des paysans du* Beaujolais *aux États Généraux.* R. d'hist. de Lyon, 1904.
1007. Desjardins (G.). — *Le* Beauvaisis, *le Valois, le Vain-français, le Noyonnais* en 1789. Beauvais, 1869.
1008. *Cahiers du Tiers-État de la ville de* Bernay, p. p. E. Veuclin. Bernay, Veuclin, 1879.
1009. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de* Bigorre, p. p. G. Balencie. Tarbes Lesbordes, 1926.
1010. *Cahiers de doléances du bailliage de* Blois *et du bailliage secondaire de Romorantin,* p. p. E. Lesueur et A. Cauchie, Blois, E. Rivière, 1907.
1011. *Cahiers de doléances du clergé, de la noblesse, du tiers-état de la province du* Bourbonnais. B. S. d'émulation du département de l'Allier, 1853.
1012. *Cahiers de doléances du bailliage de* Bourges *et des bailliages secondaires de Vierzon et d'Henrichemont,* p. p. A. Gandilhon, Bourges, Tardy-Pigelet, 1910.

1013. Sée (H.). — *Les Cahiers de paroisses de la* BRETAGNE *en* 1789. La Révolution française, 1904.
1014. *Le cahier d'observations et doléances du tiers-état de la ville de* CAEN *en* 1789, p. p. F. Mourlot, París, S. de l'histoire de la Révol. fr., 1912.
1015. Mourlot (F.). — *Les cahiers des trois ordres dans les bailliages de* CAEN *et de Coutances.* (Ch. XI de La fin de l'ancien régime et les débuts de la Révolution dans la généralité de Caen. París. S. de l'hist. de la Rév. fr., 1913.)
1016. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de* CAHORS, p. p. V. Fourastié. Cahors, Coueslant, 1908.
1017. *Les doléances de* CAMPAN *et de Baudéan en* 1789, p. p. J. Gros. B. S. Ramond. (Bagnères-de-Bigorre), 1907.
1018. *Les Cahiers* [généraux] *de* 1789 *dans la sénéchaussée de* CASTRES, p. p. le Mis de la Jonquière. París, Michel Lévy, 1867.
1019. *Cahiers de doléances pour les États généraux de* 1789: I. Bailliage de CHÂLONS-SUR-MARNE, etc..., p. p. G. Laurent, Épernay, H. Villers, 1906-1911.
1020. *Cahier de plaintes, doléances, etc... de la paroisse de Serley (Bailliage de* CHÂLONS-SUR-SAÔNE). La Bresse louhannaise. B. S. d'agric. de Louhans, 1910.
1021. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de* CIVRAY, p. p. Boissonnade et L. Cathelineau. Niort, Imp. Saint-Denis, 1925.
1022. *Cahiers de doléances du bailliage de* COTENTIN, p. p. E. Bridrey. P., Imp. nationale, 1912-14.
1023. *Les Cahiers généraux des trois ordres au bailliage principal de* DÔLE, *etc...* p. p. l'abbé Fromont. M. S. d'émulation du Jura, 1906.
1024. *Cahiers des dollances des communautés de la sénéchaussée de* DRAGUIGNAN, p. p. F. Mireur. Draguignan, Olivier et Rouvier, 1889.
1025. Legrand (M.) et Marquis (S.). — *Le bailliage d'*ÉTAMPES *aux États Généraux.* Étampes, Brière, 1898.
1026. *Les Cahiers de la* FLANDRE *maritime en* 1789, p. p. A. de Saint-Léger et Ph. Saignac. P., Picard, 1906-1910.
1027. *Cahiers de doléances... de la* HAUTE-VIENNE, p. p. A. Fray-Fournier. Limoges, Chatras, 1893.
1028. Flour de Saint-Genis. — *L'esprit public et les élections au* HAVRE *de* 1787 *à* 1790. Recueil des publications de la S. havraise d'études diverses, 1889.
1029. *Cahiers de doléances des bailliages du* HAVRE, p. p. E. Le Parquier. Épinal, Impr. lorraine, 1929.
1030. *Cahiers de doléances du bailliage de* HONFLEUR, p. p. A. Blossier. Caen, Adeline, 1913.
1031. *Cahiers de doléances des paroisses de la sénéchaussée de* TARTAS *en* 1789 (*Landes*), p. p. M. de Chanton. B. trimestriel S. de Borda, 1905 y 1906.
1032. *Cahiers des doléances du Tiers-état. Villes, villages et bourgs du diocèse de* LAVAUR, p. p. Ch. Pradel. R. hist., scientif. et litt. du dép. du Tarn, 1888-1889.
1033. Marion (M.). — *Cahiers de doléances... des paroisses des sénéchaussées de* LIBOURNE *et de Bazas.* Archives hist. du dép. de la Gironde, 1900 a 1903.
1034. *Doléances des corporations et corps constitués de* LIMOGES (dans : Nouveaux documents historiques sur la Marche et le Limousin, p. p. A. Leroux. Limoges, Gely, 1887).
1035. Guibert (L.). — *Les Cahiers du* LIMOUSIN *et de la Marche en* 1789. Limoges, Ducourtieux, 1889.
1036. Quéru (R.). — *Le cahier de doléances du Tiers État (de* LISIEUX) *en* 1789 (dans : Études lexoviennes. París, Champion. Caen, Jouen, 1915).
1937. *Les cahiers de Tremont et Neuville-sur-Orne* (LORRAINE), p. p. E. Bécourt. M. S. des lettres, etc...., de Bar-le-Duc, 1885.
1038. *Cahiers* LORRAINE *de* 1789, p. p. l'abbé P. Lesprand. Jahrbuch der Gesellschafft für lothringische Geschichte und Altertumskunde, 1904.

1039. *Cahiers de plaintes et doléances des paroisses de la province du* MAINE, p. p. A. Bellée et V. Duchemin. Le Mans, París, Champion, 1881.
1040. Spal (J.). — *Les cahiers de doléances de l'Instruction primaire en* MAINE-ET-LOIRE *en* 1789. B. S. des sciences, etc..., de Cholet, 1893.
1041. *Cahiers de la* MARCHE *et assemblée du départ. de Guéret,* p. p. L. Duval. París, Dumoulin, 1873.
1042. *Cahiers de doléances du département de la* MARNE, p. p. G. Laurent. T. IV. Bailliage de Reims. Reims, Matot-Braine, 1930.
1043. *Les cahiers de Baudrémont, de Thonelle, de Seuzey et d'Éric, Saint-Dizier en* 1789 (MARNE), p. p. H. Labourasse. M. S. des lettres, etc..., de Bar-le-Duc, 1901.
1044. *Cahier de doléances de la sénéchaussée de* MARSEILLE, p. p. J. Fournier. Marseille, Imp. nouvelle, 1908.
1045. *Élection du député direct et cahier du tiers-état de la ville de* METZ *en* 1789, p. p. l'abbé Lesprand. Jahrbuch der Gesellschafft für lothringische Geschichte und Altertumskunde, 1903.
1046. *Cahiers de doléances des bailliages des généralités de* METZ *et de Nancy.* T. I. Bailliage de Vic, p. p. Ch. Étienne. Nancy, Berger-Levrault, 1907.
1047. *Cahiers de doléances du bailliage de* MIRECOURT, p. p. E. Martin, Épinal, Impr. lorraine, 1928.
1048. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de* MONTAUBAN *et du pays et jugerie de Rivière-Verdun,* p. p. V. Malrieu. Montauban, Barrier, 1925.
1049. *Les cahiers et les députés... du bailliage royal de* MONTFORT-L'AMAURY, p. p. E. Coüard et F. Lorin. M. S. archéologique de Rambouillet, 1902.
1050. *Cahiers des doléances des habitants de* MONTPELLIER (dans : de la Pijardière, Histoire de la ville de Montpellier. Montpellier, Coulet, 1882, t. IV).
1051. *Cahiers de doléances des paroisses du bailliage de* NEUCHÂTEL-EN-BRAY. Ruán, Gagniard, 1908.
1052. *Les cahiers de la sénéchaussée de* NÎMES *en* 1789. Estudio por Bligny-Bondurand. B. del Comité des travaux hist. et scient. Section des sc. économiques et sociales, 1907.
1053. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de* NÎMES, p. p. E. Bligny-Bondurand, Nîmes, Chastanier, 1909.
1054. *Cahiers de doléances des sénéchaussées de* NIORT *et de Saint-Maixent,* p. p. L. Cathelineau, NIORT, Clouzot, 1912.
1055. *Cahiers de doléances en* 1789 (NIVERNAIS). B. S. nivernaise des lettres, etc..., 1896.
1056. Labot (A.). — *Convocation des États généraux et législation électorale de* 1789. *Cahiers, etc... du* NIVERNAIS *et Donziais.* Nevers-París, A. Lacroix, 1866.
1057. *Cahiers de doléances des paroisses du bailliage de Cany* (NORMANDIE), p. p. C. Romain, Ruán, 1909.
1058. *Cahiers de doléances de la ville de* NOYON. Comité arch. et hist. de Noyon. Comptes rendus et Mémoires, 1898 et 1899.
1059. *Cahiers de doléances du bailliage d'*ORLÉANS p. p. C. Bloch. Orléans, Imp. orléanaise, 1907.
1060. Chassin (Ch.-L.). — *Les Élections et les cahiers de* PARIS *en* 1789. París, Jouaust, Noblet, Quantin, 1888.
1061. *Cahiers de doléances de* 1789 *dans le département du* PAS-L'-CALAIS p. p. H. Loriquet. Arras, Répessé-Crépel, 1891.
1062. *Cahiers de doléances du clergé et des «gens de bien» du bailliage d'Aval* (POLIGNY), p. p. R. Prost. B. S. d'agric., etc... de Poligny, 1879.
1063. *Assemblées des sénéchaussées du* QUERCY *pour l'élection des députés aux États Généraux de* 1789. *Procès-verbaux, cahiers,* p. p. L. Combarieu. Cahors, Girma, 1889.
1064. *Cahiers de doléances des sénéchaussées de* QUIMPER *et de Concarneau,* p. p. J. Savina et D. Bernard. Rennes, Oberthur, 1927.

1065. *Cahiers des doléances d'Yoncq-les-Mouzon. Bailliage de* REIMS. R. d'Ardenne et d'Argonne, 1900.
1066. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de* RENNES, p. p. H. Sée et A. Lesort. Rennes, Oberthur, 1909-1912.
1067. *Cahiers des doléances et remontrances des corporations de la ville de* ROCHEFORT-SUR-MER, p. p. Lemonnier. B. S. des archives historiques. R. de la Saintonge et de l'Aunis, 1903.
1068. *Cahiers de doléances des communautés de* ROCHEFORT-SUR-MER *en* 1789, p. p. Ph. Rondeau. S. des archives hist. de la Saintonge et de l'Aunis, 1888.
1069. *Cahiers de doléances de* ROCHEFORT-SUR-MER. B. S. de géographie de Rochefort-sur-Mer, 1909.
1070. *Cahiers de doléances du bailliage de* SENS, p. p. Ch. Porée. Auxerre, Imp. coop. ouvrière, 1908.
1071. *Cahiers des instructions, pouvoirs et doléances des communautés du ressort de la sénéchaussée de* SISTERON (résumé par Ed. de Laplane dans: Essai sur l'histoire municipale de la ville de Sisteron, París, Paulin, 1840).
1072. *Documents pour servir à l'histoire de la Révolution française dans le département de la* SOMME. T. I. *États généraux de* 1789. *Élections. Rédaction des Cahiers.* Amiens, Jeunet, 1888.
1073. *Cahiers paroissiaux des sénéchaussées de* TOULOUSE *et de Comminges en* 1789, p. p. F. Pasquier et Fr. Galabert. Toulouse, Privat, 1928.
1074. *Cahier des doléances... du Monastier Saint-Chaffre en* VELAY. B. S. d'agriculture, etc... du Puy, 1901.
1075. Port (C.). — *La* VENDÉE *angevine*, T. I, cap. 2. *Les Cahiers.* P., Hachette, 1888.
1076. *Les cahiers de doléances de* VERDUN en 1789, p. p. d'Arbois de Jubainville, M. S. des lettres, etc... de Bar-le-Duc, 1908.
1077. *Vœux relatifs à l'Instruction publique dans le cahier de doléances du bailliage du* VERMANDOIS, par Combier. B. S. académique de Laton, t. 27, 1884-1887.
1078. *Bailliages de* VERSAILLES *et de Meudon. Les Cahiers des paroisses*, p. p. M. Thénard. Versalles, Aubert, 1889.
1079. Maisonade (N.). — *Les élections de* 1789 (*Contient les cahiers de la noblesse, du clergé, du Tiers de* VILLEFRANCHE-DU-ROUERGUE). M. S. des lettres etc., de l'Aveyron, 1906-1911.
1080. Vaschalde (H.). — *Le* VIVARAIS *aux États généraux de* 1789. P., Lechevalier, 1889.
1081. *Cahiers de doléances des villes de Cosne, Varzy et de la paroisse de Lignorelle* (YONNE), p. p. C. Demay. B. S. des sciences hist. de l'Yvonne, 1886.
1082. *Résumé général ou extrait des cahiers de pouvoirs... remis par les divers bailliages... à leurs députés à l'assemblée des États généraux ouverts à Versailles le* 4 *mai* 1789. París, rue des Marais, nº 20, 1789.

XIII. — Obras filosóficas y diversas publicadas en el siglo XVIII

Hemos publicado una bibliografía metódica de las obras marcadas con un * en la *Revue d'histoire littéraire de la France*, abril-junio de 1933. En la misma revista (abril-junio de 1936) J. Sough publicó un suplemento de trece ediciones de d'Holbach. [La edición citada no es necesariamente siempre la primera, pero sí a la que remiten nuestras notas.]

1083. Abauzit. — *Discours historiques sur l'apocalypse par feu M. Abauzit.* Londres, s. n., 1770.
1083 bis Alembert (d'). — *Œuvres et correspondance inédites*, p. p. Ch. Henry. P. Perrin, 1887.
1084. Albon (Cte DE). — *Discours politiques... sur quelques gouvernements de l'Europe.* Neuchâtel, s. n., 1779.
1085. * Annet (trad. por d'Holbach). — *David ou l'histoire de l'homme selon le cœur de Dieu.* Londres, 1768.

1086. * Annet (trad. por d'Holbach). — *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul.* Londres, 1770.
1087. André (Abbé J.). — *Le Tartare à Paris.* P., Maradan, 1788.
1088. Arcq (Chev. d'). — *Essais sur l'administration,* s. l., 1786.
1089. Argens (d'). — *La philosophie du bon sens.* Londres, Compagnie, 1737.
1090. Argens (d'). — *Défense du paganisme par l'empereur Julien.* Berlín, Voss., 1764.
1091. Argens (d'). — *Lettres juives.* La Haya. Paupie, 1764.
1092. Argens (d'). — *Histoire de l'esprit humain.* Berlín, Hande et Spener, 1765.
1093. Argens (d'). — *Lettres cabalistiques.* La Haya. Paupie, 1769.
1094. Barbeu du Bourg (J.). — *Calendrier de Philadelphie ou Constitutions de Sancho-Pança et du bonhomme Richard en Pensylvanie.* Filadelfia y París, Esprit, 1778.
1095. Barbeyrac (J.). — *Traité de la morale des Pères de l'Église.* Amsterdam, Uytwerf, 1737.
1096. Barnave. — *Œuvres,* p. p. M^me^ Saint-Germain. P., Challamet, 1843.
1097. Barral (Abbé P.). — *Manuel des Souverains,* s. l., 1754 in-12.
1098. Barruel (Abbé). — *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques.* P., Mequignon, 1823.
1099. Basset de la Marelle. — *La différence du patriotisme national chez les Français et les Anglais.* Lyón, Delaroche, 1762.
1100. Bastide (de). — *Les choses comme on doit les voir.* Londres-París, Duchesne, 1757.
1101. Baudeau (Abbé). — *Idées d'un citoyen sur les droits et les devoirs des vrais pauvres.* Amsterdam, P., 1765.
1102. Bayle. — *Extrait du dictionnaire historique et critique de Bayle.* Berlín, 1767.
1103. Béardé de l'Abbaye. — *Dissertation qui a remporté le prix sur la question proposée en* 1766 *par la société d'économie et d'agriculture de St-Péters-bourg,* s. l., 1768. [Est-il avantageux à un État que le paysan possède en propre du terrain, etc...]
1104. Béardé de l'Abbaye. — *Recherches sur les moyens de supprimer les impôts.* Amsterdam, Rey, 1770.
1105. Baudeau (Abbé) et Mirabeau (M^is^ de). — *Éphémérides du citoyen.* P., Delalain, 1765 y sigs.
1106. Beausobre (de). — *Le Pyrrhonisme raisonnable.* Berlín, de Bourdeaux, 1745.
1107. Beausobre (de). — *Dissertations philosophiques.* P., Durand, Pissot, 1753.
1109. Beausobre (de). — *Introduction générale à étude de la politique, des finances et du commerce.* Amsterdam, Schneider, 1765.
1110. Bellepierre de Neuvéglise. — *La pratique de l'impôt ou vues d'un patriote.* Avignon, 1762.
1111. Bérenger (L.-P.). — *Le peuple instruit par ses propres vertus. Cours complet d'instruction et d'anecdotes.* P., Nyon, 1787.
1112. Bergasse (N.). — *Observations sur le préjugé de la noblesse héréditaire.* Londres, s. n., 1789.
1113. Bernard (J.-F.). — *Histoire des cérémonies et des superstitions qui se sont introduites dans l'Église.* Amsterdam, J. F. Bernard, 1717.
1114. Bernard (J.-F.). — *Dialogues critiques et philosophiques par M. l'abbé de Charte-Livry.* Amsterdam, J.-F. Bernard, 1730.
1115. Bernard (J.-F.) et Mirabaud (J.-B. de). — *Le Monde, son origine et son antiquité* [por J.-F. Bernard]. *De l'âme et de son immortalité* [por J.-B. de Mirabaud]. Londres, s. n., 1778.
1116. Bernard (J.-F.) (?). — *Éloge de l'enfer, ouvrage critique, historique et moral.* La Haya, Gosse, 1759.
1117. Bissy (de.) — (p. p. Moit). *Histoire d'Ema,* s. l., 1752.
1118. Blount (Ch.). — *Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate avec les commentaires donnés en Anglais par Ch. Blount.* Berlín, Decker, 1774.
1119. Boismont (de) (?). — *Lettres secrètes sur l'état actuel de la religion et du clergé de France,* s. l., 1781-1784.

1120. Bolingbroke. — *Pensées de milord Bolingbroke sur différents sujets.* Amsterdam. P., Prault, 1771.
1121. Bonafous (L. A. de), abbé de Fontenay. — *Esprit des livres défendus ou anthologies philosophiques.* Amsterdam-París, Nyon. Laporte, 1777.
1122. Boncerf. — *Les inconvénients des droits féodaux.* Londres-París. Valade, 1776.
1123. Borde (Ch.). — *Tableau philosophique du genre humain.* Londres, s. n., 1770.
1124. Borde (ou Voltaire). — *Le cathécumène* [sic] traducido del chino. Amsterdam, s. n., 1768.
1125. Boucher d'Argis. — *Observations sur les lois criminelles de France.* Bruxelles, Flon, 1781.
1126. Boucher d'Argis. — *De la bienfaisance dans l'ordre judiciaire. Discours, etc...* Londres-París, Le Boucher, 1788.
1127. Bouffounidor (de). — *Le Procès des trois rois.* Londres, Carenaught, 1780.
1128. Bouffounidor (de). — *Les Fastes de Louis XV, de ses ministres, etc...* Villefranche, chez la veuve Liberté, 1782.
1129. Boulainvilliers (?). — *Lettre d'Hypocrate à Damagette.* Traducción. Colonia. Jacques le Sage, 1700.
1130. Boulainvilliers. — *La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinosa.* S. l., 1719.
1131. Boulainvilliers. — *La vie de Mahomed.* Londres, s. n. Amsterdam, Humbert, 1730.
1132. Boulainvilliers (?). — *Doutes sur la religion, suivis de l'analyse du traité théologi-politique de Spinosa.* Londres, 1767.
1133. * Boulanger. — *Recherches sur l'origine du despotisme oriental,* 1762.
1134. * Boulanger. — *L'antiquité dévoilée.* Amsterdam, 1766.
1135. * Boulanger. — *Œuvres complètes.* Amsterdam, 1775.
1136. * Boulanger. — *Dissertation sur Élie et Énoh. Dix-huitième siècle.*
1137. * Boureau-Deslandes. — *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant.* Rochefort. Le Noir, 1755.
1138. * Boureau-Deslandes. — *De la certitude des connaissances humaines.* Londres, 1741.
1139. Boureau-Deslandes (A.-F.). — *Pigmalion ou la statue animée.* Londres, Harding, 1741.
1140. Boureau-Deslandes. — *Histoire critique de la philosophie.* Amsterdam, Changuion, 1756.
1141. Brancas (de) comte de Lauraguais. — *Tableau de la Constitution française,* s. l., 1771.
1142. Brancas (de), comte de Lauraguais. — *Extraits du droit public de la France.* En France, 1771.
1143. Brissot. — *Le Pot-pourri, étrennes aux gens de lettres.* Londres, s. n., 1777.
1144. Brissot. — *Testament politique de l'Angleterre.* S. l., 1680 [sic].
1145. Brissot. — *Les moyens d'adoucir la rigueur des lois pénales en France... Discours...* Châlons, Seneuze, 1781.
1146. Brissot. — *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol considéré dans l'état de nature.*
1147. Brissot. — *De la vérité ou méditations sur les moyens de parvenir à la vérité...* Neuchâtel-Paris, Desanges, etc... 1782.
1148. Brissot (?). — *Lettres philosophiques sur St-Paul.* Neuchâtel, s. n., 1783.
1149. Brissot. — *Le Philadelphien à Genève...* Dublin, s. n., 1783.
1150. Brissot. — *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société.* Neuchâtel, Impr. typographique, 1783.
1151. Brissot. — *Lettres sur la liberté politique...* Liége, 1783-89.
1152. Buffier (Le P.). — *Cours de sciences.* París, 1732.
1152 bis Caraccioli (Voir 1269 *bis*).
1153. Carra (J.-L.). — *Esprit de la morale et de la philosophie.* La Haya, s. n., 1777.
1154. Carra (J.-L.). — *Système de la raison ou le prophète philosophe.* Londres, Kearby, 1782.
1155. Castilhon (J.-L.). — *Essai sur les erreurs et les superstitions.* Amsterdam. Arkstée et Merkus, 1765.

1156. Castilhon (J.-L.). — *Considérations sur les causes physiques et morales de la diversité de génie des mœurs et du gouvernement des nations.* Bouillon-París, Lacombe, 1769.
1157. Castilhon (J.-L.). — *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques... tirée du Dictionnaire Encyclopédique.* Londres, s. n., 1769.
1158. Castilhon (J.-L.). — *Le Diogène moderne, ou le désapprobateur.* Bouillon, S. typographique, 1770.
1159. Cerfvol (de). — *Législation du divorce,* 2ª edición. Londres, 1770.
1160. Cérutti (J.-A.-J.). — *Recueil de quelques pièces de littérature en prose et en vers,* Glasgow, s. n., 1784.
1161. Cérutti (J.-A.-J.). — *La Réforme du code criminel.* Londres-Toulouse, 1787.
1162. Chamfort. — *Œuvres,* p. p. P.-R. Auguis. París, Chaumerot, 1824.
1163. Chassaignon (de Lyón). — *Cataractes de l'imagination, déluge de la scribomanie, etc...* De l'antre de Thophonius, 1779.
1164. Chastellux (F.-J.). — *De la félicité publique.* Amsterdam, Rey, 1772.
1165. Chénier (A.). — *Œuvres inédites,* p. p. A. Lefranc. P., Champion, 1914.
1166. Chubb. — *Nouveaux essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Amsterdam, Changuyon, 1732.
1167. Cliquot de Blervache (?). — *Le Réformateur.* Amsterdam. Arkstée et Merkus, 1756.
1168. Cloots (A.). — *La certitude des preuves du Mahométisme...* Londres, s. n., 1780. (Seguido de: Lettres d'un jeune philosophe à un jeune théologien, etc...)
1169. Cloots (A.). — *Vœux d'un Gallophile.* Nouvelle édition refondue. Amsterdam, s. n., 1786.
1170. Collet (Le P.). — *Traité des devoirs des gens du monde.* P., Debua, Hérissant, etc..., 1763.
1171. Collins. — *Discours sur la liberté de penser.* Londres, s. n., 1714.
1172. Collins. — *Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines.* Eleutheropolis, s. n., 1756.
1173. * Collins (trad. por d'Holbach). — *Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne,* Londres, 1768.
1174. * Collins (trad. por d'Holbach). — *L'Esprit du judaïsme.* Londres, 1770.
1175. Collot d'Herbois. — *Il y a bonne justice ou Le Paysan magistrat, drame en 5 actes, Marseille,* Sube et Laporte, 1778.
1176. Condorcet. — *Œuvres,* p. p. A. Condorcet, O'Connor et M.-F. Arago, P., Didot, 1847.
1177. Corbin (Le P.). — *Traité d'éducation civile, morale et religieuse de l'homme à l'usage des élèves du collège royal de la Flèche.* Angers-París, 1787.
1178. Costard (J.-P.), etc.... — *Dictionnaire universel historique et critique des mœurs, etc....* París, Costard, 1772.
1179. Coyer (Abbé). — *Bagatelles morales.* Londres, P., Duchesne, 1755.
1180. Coyer (Abbé). — *Œuvres complètes.* P., Duchesne, 1782.
1182. * Crellius (trad. por d'Holbach) (?). — *De la tolérance dans la religion.* Londres, 1769.
1183. Cuppé (Pierre). — *Le ciel ouvert à tous les hommes,* ouvrage théologique, 1768.
1184. Dagues de Clairfontaine. — *Bienfaisanse française,* ou *Mémoires pour servir à l'histoire de ce siècle.* P., Bastien, 1778.
1185. Darigrand. — *L'anti-financier.* Amsterdam, s. n., 1763.
1187. * Davisson (trad. por d'Holbach). — *De la monstruosité pontificale,* Londres, 1775.
1187 bis Deleyre. — *Tableau de l'Europe,* t. VII de l'Histoire philosophique et politique... de Raynal. La Haya, Gosse fils, 1774.
1188. * Delisle de Sales. — *La Bardinade,* 1765.
1189. * Delisle de Sales. — *De la philosophie de la nature.* Amsterdam, 1770.
1190. Delisle de Sales. — *Essai philosophique sur le corps humain.* Amsterdam, Arkstée et Merkus, 1773.
1192. Delisle de Sales. — *Paradoxes par un citoyen.* Amsterdam, s. n., 1772. (Con-

tiene: Défense de la philosophie de la nature. — Essai sur la liberté de la presse.)
1193. Delisle de Sales. — *Lettre de l'inquisiteur de Goa à Maître Dedelay d'Achères inquisiteur du Châtelet de Paris, pour la sentence qui condamne au feu la Philosophie de la Nature.* Goa, 1776.
1194. Delisle de Sales. — *Histoire nouvelle de tous les peuples du monde*, t. I, P., s. n., 1779.
1195. Delisle de Sales. — *Théâtre d'un poète de Sybaris, traduit* (soi-disant) pour la première fois du grec. Sybaris y Paris, s. n., 1788.
1196. Delisle de Sales. — *Analyse du catalogue de la bibliothèque de M. de Sales.* P., s. d.
1197. Delolme. — *Constitution de l'Angleterre ou état du gouvernement anglais.* Amsterdam, 1771.
1198. Denesle. — *L'Aristippe moderne.* P., Dupuis, Grangé, 1737.
1199. Denesle. — *Examen du matérialisme.* P., Vincent, 1754.
1200. * Diderot. — *Pensées philosophiques.* La Haya, 1746.
1201. * Diderot. — *Lettre sur les aveugles.* Londres, 1749.
1203. * Diderot. — *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754.
1204. Diderot. — *Œuvres*, p. p. Assezat et Tourneux. P., Garnier, 1875-1877.
1205. Des Maizeaux. — *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, etc....* Amsterdam, du Sauzet, 1720.
1206. Dubois de Launay. — *Coup d'œil sur le gouvernement anglais*, s. l., 1786.
1207. Dubuat-Nançay. — *Éléments de la politique.* Londres, s. n., 1773.
1208. Dubuat-Nançay. — *Les Maximes du gouvernement monarchique.* Londres, s. n., 1778.
1209. Chatelet (M^me^ du). — *Doutes sur les religions révélées...* Ouvrage posthume. P., s. n., 1792.
1210. Duclos. — *Œuvres.* P., Desessarts, 1802.
1211. Dulaurens. — *L'antipapisme révélé ou les rêves de l'antipapiste.* Ginebra. Lapret, 1767.
1213. Dulaurens. — *Le portefeuille d'un philosophe.* Colonia, Marteau, 1770.
1214. * Dumarais (?). — *Analyse de la religion chrétienne*, s. l. n. d.
1215. Dumas (J.-F.). — *L'Esprit du citoyen.* Neufchâtel, 1783.
1216. Duval (François). — *Lettres curieuses sur divers sujets.* P., Pépie, 1725.
1217. Duvernet (Th.-J.). — *L'Intolérance religieuse par Guillaume le Disputeur*, s. l., 1782.
1218. Espagnac (Abbé d'). — *Réflexions sur l'abbé Suger et son siècle.* Londres, 1780.
1219. Estève (P.). — *Origine de l'univers expliquée par un principe de la matière.* Berlín, s. n., 1748.
1220. Faiguet de Villeneuve. — *L'économie politique.* Londres, P., Moreau, etc.... 1763.
1220 bis Ferlet (Abbé). — *De l'abus de la philosophie par rapport à la littérature.* Nancy, Lescure. París, Barbou, 1773.
1221. Férouse. — *Vues d'un solitaire patriote.* La Haya. París, Clousier, 1784.
1222. Ferrières (C.-E. de). — *Le Théisme ou introduction générale à l'étude de la religion.* Londres-P., Poinsot, 1785.
1223. Forge (Chev^r^ de). — *L'ami de l'État ou Réflexions politiques...* Lyón, Delaroche, 1761.
1224. * Fréret. — *Lettre de Thrasibule à Leucippe.* Londres, s. d.
1225. * Fréret. — *Œuvres complètes.* Londres, 1775.
1226. * Fréret. — *Examen critique du Nouveau Testament.* Londres, 1777.
1227. * Fréret (?). — *La Moïsade et examen critique du Nouveau Testament.* Londres, 1787.
1228. Goutier (Abbé J.-J.). — *Réfutation du Celse moderne ou objections contre le christianisme.* Lunéville, Goebel et Messuy, 1752.
1229. Génard. — *L'École de l'homme.* Londres, s. n., 1752.
1230. Gin. — *Les vrais principes du gouvernement français.* París, Royez, 1787.

1231. Gordon (Th.). — *L'Intolérance convaincue de crime et de folie.* (A cont. de Crellius. De la tolérance. Londres, s. n., 1769.)
1232. Goyon de la Plombanie. — *L'homme en société.* Amsterdam, Rey, 1763.
1233. Graslin. — *Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt.* Londres, 1767.
1234. Guénard (A.). — *Discours sur cette question: En quoi consiste l'esprit philosophique?* P. 1775.
1235. Guéroult de Pival (?). — *Doutes sur la religion suivies* [sic] *de l'analyse du traité théologi-politique de Spinosa par le C^te de Boulainvilliers.* Londres, s. n., 1767.
1236. Guibert. — *Essai général de tactique précédé d'un discours sur l'état actuel de la Politique et de la sciense militaire en Europe.* Londres, Libraires associés, 1772.
1237. Guibert. — *Éloge historique de Michel de l'Hospital,* s. l., 1777.
1238. Guillard de Beaurieu (G.). — *L'Élève de la nature.* Amsterdam-Lille, Henry, 1771.
1239. Helvétius. — *De l'Esprit.* Amsterdam et Leipsick. Arkstée et Merkus, 1758.
1240. Hémery (d'). — *Journal de la librairie* [1750-1769]. (Inédit. Bib. Nat. Collection Anisson-Duperron, 22156.)
1241. Hennebert (J.-B.). — *Du Plaisir ou du moyen de se rendre heureux.* Lille, J.-B. Henry, 1764.
1242. Hérault de Séchelles. — *Œuvres littéraires,* p. p. Émile Dard. P., Perrin, 1907.
1243. * Holbach (d') (?). — *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne,* 1766.
1244. * Holbach (d'). — *Le christianisme dévoilé.* 1767.
1245. * Holbach (d'). — *De l'imposture sacerdotale.* Londres, 1767.
1246. * Holbach (d'). — *Théologie portative.* Londres, 1768.
1247. * Holbach (d'). — *La contagion sacrée.* 1768.
1248. * Holbach (d'). — *Lettres à Eugénie.* Londres, 1768.
1249. * Holbach (d'). — *Réflexions impartiales sur l'Évangile.* Londres, 1769.
1250. * *L'Enfer détruit* (trad. por d'Holbach). Londres, 1769.
1251. * Holbach (d'). — *Opinion des anciens sur les Juifs.* Londres, 1769.
1252. * Holbach (d'). — *De la cruauté religieuse,* 1769.
1253. * Holbach (d') (?). — *Tableau des saints.* Londres, 1770.
1254. * Holbach (d'). — *Système de la nature.* Londres, 1770.
1255. * Holbach (d'). — *Essai sur les préjugés.* Londres, 1770.
1255 bis * Holbach (d') (adaptación de Collins). — *Israël vengé.* Londres, 1770.
1256. * Holbach (d'). — *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles.* 1772.
1257. * Holbach (d'). — *Recherches sur les miracles.* Londres, 1773.
1258. * Holbach (d'). — *Système social.* Londres, 1773.
1259. * Holbach (d'). — *La politique naturelle.* Londres, 1773.
1260. * Holbach (d'). — *Le Vrai sens du système de la nature.* Londres, 1774.
1261. * Holbach (d'). — *La Morale universelle.* Amsterdam, 1776.
1262. * Holbach (d'). — *Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale.* Amsterdam, 1776.
1263. * Holbach (d'). — *De l'État naturel des peuples.* Paris, 1786.
1264. * Holbach (d'). — *Histoire critique de Jésus-Christ.* S. l. n. d.
1265. Holland (G.-Z.). — *Réflexions philosophiques sur le système de la nature.* Neuchâtel. S. typographique, 1773.
1266. Hume (D.). — *Œuvres philosophiques.* Londres, s. n., 1788.
1267. Hupay de Fuvéa. — *Maison de réunion pour la communauté philosophe dans la terre de l'auteur de ce projet,* etc.... Euphrate, etc...., 1779.
1268. Jaubert (J.). — *Éloge de la roture dédié aux roturies.* Londres, P., Dessain, 1766.
1269. Lacroix (P.-F.). — *Traité de morale, ou devoirs de l'homme envers Dieu, envers la Société et envers lui-même.* P., Desaint; Carcassonne, Heirisson, 1767.
1269 bis Caraccioli (L.-A.). — *Voyage de la raison en Europe.* P., 1772.
1270. La Harpe. — *Correspondance littéraire.* P., Miqueret, 1804.

1271. Landreau du Maine au Picq. — *Législation philosophique, politique et morale.* París, el autor y Debure, 1787.
1272. Lanjuinais (de). — *Le monarque accompli.* Lausanne, Hinbach, 1774.
1273. * La Serre. — *Examen de la religion.* Londres, 1761.
1274. * La Serre. — *La vraie religion démontrée por l'Écriture sainte.* Londres, 1767.
1275. Lassay (M[is] de). — *Lettres amoureuses et pensées diverses,* p. p. M. Lange. P., Sansot, 1912.
1276. Lauraguais (C[te] de). — *Extrait du droit public de la France,* 1771.
1277. * Layman (trad. por d'Holbach). — *Les prêtes démasqués.* Londres, 1768.
1278. Le Courbayer (P.-F.). — *Déclaration de mes derniers sentiments sur les différents dogmes de la religion.* Londres, Elmsly, etc...., 1787.
1279. Lefèvre de Beauvray. — *Dictionnaire social et patriotique.* Amsterdam, s. n., 1770.
1280. Leguay de Prémontval. — *Lettres contre le dogme de l'Eucharistie,* 1735.
1281. Leguay de Prémontval. — *Le Diogène de d'Alembert ou Pensées libres sur l'homme.* Berlín, Schneider, 1755.
1282. Le Trosne (G.). — *Les effets de l'impôt indirect,* s. l., 1770.
1283. Le Trosne. — *De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt.* Bâle, P., 1788.
1284. Levesque (Ch.). — *L'homme pensant.* Amsterdam, Rey, 1779.
1285. Levesque (Ch.). — *L'homme moral ou les principes des devoirs.* P. de Bure, 1784.
1286. Levesque de Burigny. — *Histoire de la philosophie païenne.* La Haya, Gosse et de Hondt, 1724.
1287. * Levesque de Burigny (?). — *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne,* par M. Fréret, etc...., s. l., 1766.
1288. * Levesque de Burigny. — *Recherches sur les miracles.* Londres.
1289. Lezay-Marnesia (Cl. F. de). — *Le bonheur dans les campagnes.* Neuchâtel-París, Royez, 1788.
1290. Linguet. — *Théorie des lois civiles.* Londres, 1767.
1291. Linguet. — *Essai philosophique sur le monarchisme.* P., 1775.
1292. Linguet. — *Annales politiques, civiles et littéraires du* XVIII[e] *siècle.* Londres, 1777-1792.
1293. Linguet. — *Mélanges de politique et de littérature extraits des Annales de M. Linguet.* Bouillon, s. n., 1778.
1294. Louis (Dom). — *Le ciel ouvert à tout l'univers, par J.-J.,* s. l., 1782.
1295. Lubersac (C[te] de). — *Vues politiques et patriotiques sur l'administration des finances de la France.* P., Impr. de Monsieur, 1787.
1296. Mably. — *Œuvres.* Lyón. Delamollière, 1792.
1297. Maillet (de). — *Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien.* P., Debure, 1755.
1298. Mandeville. — *Pensées libres sur la religion.* La Haya, Vaillant et Prévost, 1722.
1299. Manuel. — *Coup d'œil philosophique sur le règne de Saint Louis à Damiette,* s. n., 1786.
1300. Marana. — *L'espion dans les cours des princes chrétiens.* Amsterdam, s. n., 1756.
1301. Maréchal (Sylvain). — *Dieu et les prêtres, fragments d'un poème philosophique.* P., Patris, l'an 1 de la raison.
1302. Maréchal (S.). — *Livre échappé au déluge.* P., chez S. Maréchal, 1784.
1303. Marmontel. — *Œuvres complètes.* P., Verdière, 1819.
1304. Marsy (Abbé de). — *Analyse raisonnée de Bayle.* Londres, s. n., 1755.
1305. Martin de Marivaux. — *L'Ami des lois,* s. l. n. d. (1771).
1306. Maubert de Gouvest. — *Lettres iroquoises. Irocopolis ches les vénérables,* 1752.
1307. Maupertuis. — *Œuvres.* Lyón, Bruyset, 1756.
1308. Meister (J.-H.). — *De l'origine des principes religieux,* s. l., 1768.
1309. Meister (J.-H.). — *De la morale naturelle suivie du bonheur des sots,* par M. Necker. P., s. n., 1788.

1310. Mercier (L.-S.). — *Tableau de Paris.* Amsterdam, s. n., 1782-1788.
1311. Mercier (L.-S.). — *Mon bonnet de nuit.* Neuchâtel, 1784.
1312. Mercier (L.-S.). — *Les Entretiens du Palais-Royal de Paris.* P., Buisson, 1786.
1313. Mercier (L.-S.). — *Notions claires sur les gouvernements.* Amsterdam, P., 1787.
1314. Meslier (J.). — *Testament de Jean Meslier,* nueva edición, s. l. n. d. (Ginebra, 1762.)
1315. Meslier (J.). — *Le testament de J. Meslier, curé d'Ttrépigny, etc.....,* p. p. Ch. Rudolf, Amsterdam, 1864.
1315 bis Ira o Wade. Les manuscrits du *Testament du curé Meslier.*
1316. Mey (Abbé). — *Maximes du droit public français.* Amsterdam, M. M. Rey, 1775.
1317. Millon. — *Histoire des voyages des papes...* Viena, Libraires associés, 1782.
1318. Mirabaud (J.-B. de). — *De l'âme et de son immortalité.* (Voir J.-J. Bernard, Le Monde, etc...., nº 1115.)
1319. Mirabaud (J.-B. de). — *Réflexions impartiales sur l'Évangile.* Londres, s. n., 1769.
1320. Mirabaud (J.-B. de). — *Opinions des anciens sur les Juifs.* Londres, 1769.
1321. Mirabeau (Cte de). — *Essai sur le despotisme.* Londres, 1775.
1322. Mirabeau (Cte de). — *Œuvres.* P., Lecointe et Pougin, Didier, 1835.
1323. Mirabeau (Mis de). — *Les Devoirs.* Milán. Au monastère impérial de Saint-Ambroise, 1780.
1324. Montyon. — *Recherches et considérations sur la population de la France.* P., Moutard, 1778.
1325. Moreau (J.-N.). — *Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs.* P., S. catholique, 1828.
1326. Morellet. — *Petits écrits sur une matière intéressante.* Toulouse. L'Agneau, 1756.
1327. Morellet. — *Le Manuel des inquisiteurs.* Lisbonne, 1762.
1328. Morellet. — *Réflexions sur les avantages de la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières de l'administration.* London-P., Estienne, 1775.
1329. Morellet. — *Mélanges de littérature et de philosophie du* XVIIIe *siècle.* P., Vve Lepetit, 1818.
1330. Morellet. — *Apologie de la philosophie contre ceux qui l'accusent des maux de la Révolution* [1796] (en: Mélanges de littérature et de philosophie. P., Vve Lepetit, 1818, t. IV).
1331. * Morelly. — *Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpaï.* 1753.
1332. * Morelly. — *Code de la nature.* 1755.
1333. Morizot. — *Le Sacre royal ou les droits de la nation française.* Amsterdam, 1776.
1334. Naveau (J.-B.). — *Le financier citoyen,* s. l., 1757.
1335. Necker. — *De l'administration des finances de la France.* P., 1784.
1336. Necker. — *De l'importance des opinions religieuses.* Londres, 1788.
1337. Nougaret. — *La voix du peuple, poème.* Amsterdam, s. n., 1769.
1339. Para du Phanjas. — *Eléments de métaphysique sacrée et profane.* Besanzón, Chaboy, etc....
1340. Pastoret (E.-C.-J. de). — *Discours en vers sur l'union qui doit régner entre la magistrature, la philosophie et les lettres.* P., Jombert, 1783.
1341. Pastoret (de). — *Zoroastre, Confucius et Mahomet comparés...* P., Buisson, 1788.
1342. Pelissery (de). — *Maximes générales d'un bon gouvernement,* 1777.
1343. Perreau (J.-A.). — *Le Roi voyageur ou examen des abus de l'administration de la Lydie.* Londres, Cadel, 1784.
1344. Perreau (J.-A.). — *Instruction du peuple...* P., Moutard, 1786.
1345. Petion de Villeneuve (J.). — *Les lois civiles de la justice en France ramenées à un ordre simple et uniforme.* Londres, 1783.
1346. Petion de Villeneuve. — *Essai sur le mariage.* Ginebra, s. n., 1785.

1347. Pluquet (Abbé). — *Traité philosophique et politique sur le luxe.* P., Barrois, 1786.
1348. Pommereul (F.-R.-J. de). — *Recherches sur l'origine de l'esclavage religieux et politique du peuple en France.* Londres, 1781. Ginebra, 1783.
1349. Ponçol (Abbé de). — *Code de la raison, ou principes de morale pour servir à l'instruction publique.* París, Colas, 1778.
1350. Prades (Abbé de), abbé Yvon, Diderot. — *Apologie de M. l'abbé de Prades.* Amsterdam. Berlín, 1752.
1351. Radicati (A., C^te^ de Passeran). — *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes.* Rotterdam, Th. Johnson, 1736.
1352. Raynal. — *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Ginebra, Pellet, 1780.
1353. Réal de Curban (de). — *La science du gouvernement.* Aix-la-Chapelle, s. n. n. d.
1354. Regnaud. Procureur du Parlement de Paris. — *Histoire des événements arrivés en France... concernant les parlements...* (Inédit. Bib. Nat. Manuscrits fonds français 13733-13735.)
1355. Reland. — *La religion des Mahométans.* La Haya, Vaillant, 1721.
1356. Remy (Abbé). — *Éloge de Michel de l'Hôpital.* P., Dumonville, 1777.
1356 bis Rigollet de Juvigny. — *De la décadence des lettres et des mœurs.* P. Mérigot, 1787.
1357. Robertson (John-M.). — *A short history of Freethought ancient and modern.* Londres, Wals, 1915.
1358. Robinet (J.-B.). — *De la nature.* Amsterdam, Van Harrevelt, 1766.
1359. Robinet (J.-B.). — *Analyse raisonnée de Bayle.* Londres, s. n., 1773.
1360. Robinet (J.-B.). — *Dictionnaire universel des sciences morale, économique et diplomatique.* Londres, Libraires associés, 1777.
1360 bis Roucher. — *Les Mois.* P. Quillau, 1779.
1361. Rouillé d'Orfeuil. — *L'Ami des Français.* Constantinopla, s. n., 1777.
1362. Rouillé d'Orfeuil. — *L'Alambic moral.* Au Maroc, 1773.
1363. Saige. — *Catéchisme du citoyen.* En Francia, 1788.
1364. Themiseul de Saint-Hyacinthe. — *Lettres écrites de la campagne.* La Haya, Alex. de Rogissart, 1721.
1365. Themiseul de Saint-Hyacinthe. — *Mémoires concernant la théologie et la morale.* Amsterdam, Aytwerf, 1732.
1366. Themiseul de Saint-Hyacinthe. — *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité...* Londres, Nourse, 1743.
1367. Themiseul de Saint-Hyacinthe (?). — *Pensées secrètes et observations critiques attribuées à feu M. de Saint-Hyacinthe,* Londres, s. n., 1769.
1368. Desapt (ou de Sapt). — *L'Ami du prince et de la patrie, ou le bon citoyen.* P., Costard, 1769.
1369. Sauri (Abbé). — *La morale du citoyen du monde ou la morale de la raison.* P., Froullé, 1777.
1370. Seguier de Saint-Brisson. — *Lettre à Philopènes* ou *Réflexions sur le régime des pauvres.* 1764.
1371. Seguier de Saint-Brisson. — *Traité des droits du génie.* Carolsroahe, Macklott, 1769.
1372. Ségur (L.-Ph.). — *Tableau historique et politique de l'Europe.* P., Buisson, 1801.
1373. Sénac de Meilhan. — *Considérations sur l'esprit et les mœurs.* Londres, P., s. n., 1787.
1374. Sénac de Meilhan. — *Du gouvernement, des mœurs et des conditions en France avant la Révolution.* Hamburgo, Hoffmann, 1795.
1375. Servan (M.). — *Discours sur les progrès des connaissances humaines en général, de la morale et de la législation en particulier.* 1781.
1376. Servan (M.). — *Apologie de la Bastille.* Filadelfia, s. n., 1784.
1377. Shaftesbury. — *Les œuvres de mylord comte de Shaftesbury...* Ginebra, 1769.
1378. Silhouette (de). — *Lettre préliminaire* en tête de la traduction du *Traité*

mathématique sur le bonheur (1ª ed. 1741), (reimpreso a cont. de Boulanger. Dissertation sur Élie et Énoch, 18e siècle).
1379. Soret (J.). — *Essai sur les mœurs.* Bruxelles, 1756.
1380. Tifaut de la Noue. — *Réflexions philosophiques sur l'impôt.* Londres-P., Barrois et Didot, 1775.
1381. * Toland (trad. por d'Holbach). — *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés.* Londres, 1768.
1382. Toland (J.). — *Le Nazaréen ou le christianisme des juifs,* etc.... Londres, 1777.
1383. * Toussaint (F.-V.). — *Les Mœurs.* Amsterdam, 1748.
1384. Toussaint (F.-V.). — *Éclaircissement sur les mœurs, par l'auteur des mœurs.* Amsterdam, Rey, 1762.
1385. Toussaint (F.-V.). — *Anecdotes curieuses de la cour de France,* p. p. P. Fould. P., Plon-Nourrit, 1905.
1386. Trenchard et Gordon (Th.). — *L'esprit du clergé* (adap. por d'Holbach). Londres, s. n., 1767.
1387. Turgot. — *Œuvres,* p. p. G. Schelle. P., Alcan, 1913 y sigs.
1388. Vattel (de). — *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle.* Londres, s. n., 1758.
1389. * Woolston (trad. por d'Holbach). — *Discours sur les miracles de Jésus-Christ.*
1390. *De l'analyse des sensations. Seconde partie où l'on donne cette analyse sur l'Expérience.* (Inédit. Bib. Nat. Manus. Fonds français, 9112.)
1391. *Archives de la Bastille.* Documents inédits recueillis et publiés par F. Ravaisson. P., Pedone-Lauriel. T. XII-XVII. 1881 et sq.
1392. *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, etc....,* p. p. Brissot de Warville, Berlin-P., Desauges, 1782.
1393. *Catéchisme de morale, spécialement à l'usage de la jeunesse, contenant les devoirs de l'homme et du citoyen, de quelque religion et de quelque nation qu'il soit.* Bruselas y P., Lambert et Baudouin, 1783.
1394. *Catéchumène (Le),* s. l. n. d. (Relié à la suite du t. II du Recueil nécessaire. Bib. Nat. Z. Beuchot, 1002.)
1395. *Censure de la Sorbonne contre le livre de l'abbé Rémy: Éloge du chancelier de l'Hôpital, l'Histoire des deux Indes de Raynal.* Lettres de félicitations des évêques et facultés de théologie. (Archives Nat. M. 75, nos 7-85 y 86-123.)
1396. *Censure de la Sorbonne contre les Principes de morale de Mably,* 1784. Lettres de félicitations des facultés de théologie de Valence, Nantes, Bourges, Angers, Strasbourg (Archives Nat., M. 75, nº 124).
1397. *Chansonnier historique du* XVIIIe *s.,* p. p. E. Raunié. P., Quantin, 1879.
1398. *Collection de divers éloges publiés à l'occasion du prix proposé por l'Académie française, en* 1771, *pour le meilleur éloge du chancelier de l'Hospital.* P., s. n., 1778.
1399. *Correspondance secrète inédite sur Louis XVI, Marie-Antoinette, la cour et la ville, de* 1777 *à* 1792, p. p. de Lescure, P., Plon, 1866.
1400. *Dialogues sur l'âme par les interlocuteurs en ce temps-là,* s. l., 1771.
1401. *Un disciple de Socrate aux Athéniens. Héroïde à Athènes.* Olymp. XCV, an. I [1760].
1402. *Discours sur le patriotisme français lu à l'Académie... de Lyon, le* 21 *janvier* 1762. Lyón, Périsse, 1762.
1403. *Dissertations mêlées sur divers sujets importants et curieux* (p. p. J.-F. Bernard). Amsterdam, J.-F. Bernard, 1740.
1404. *L'ecclésiastique citoyen...* Londres, 1785.
1405. *Encyclopédie méthodique.* París. Panckoucke. (Tomos utilizados: Jurisprudence: 1783; Finances: 1784; Économie politique: 1788; Histoire: 1788.)
1406. *Épître aux colomniateurs de la philosophie.* (Citée dans Bachaumont, 22 mai 1776.)
1407. *L'espion anglais ou correspondance secrète de milord All'eye et milord All'ear.* Londres, Adamson.
1409. * *La fausseté des miracles des deux Testaments,* s. l. n. d.

1410. *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques...* Tirée du Dictionnaire encyclopédique... Londres, s. n., 1769.
1411. * *Lettres à Sophie.* Londres, siglo XVIII^e.
1412. *Lettre à un duc et pair,* brochure, 1774. (Contre la malfaisance des prêtes.)
1413. *Lettres flamandes ou histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle.* Lille, Danel, 1752.
1414. *Lettres secrètes sur l'état actuel de la religion et du clergé en France,* s. l. n. d., (1781). (Bib. Nat. Ld, 3028-3029.)
1416. * *Le militaire philosophe.* Londres, 1768.
1417. * *Nouvelles libertés de penser.* Amsterdam, 1743.
1418. *De l'Opinion el des Mœurs ou de l'influence des Lettres sur les Mœurs.* Londres-P., Moureau, Nyon, 1777.
1418 bis *L'Oracle des anciens fidèles pour servir de suite et d'éclaircissement à la Sainte-Bible.* Berne, 1760.
1419. *Pièces philosophiques,* contenant: La Parité de la vie et de la mort. — Dialogues sur l'âme. — J. Brunus redivivus ou Traité des erreurs populaires. (Véase Bachaumont, nº 363, 2 de febrero de 1773.)
1420. *Le pot au noir et le pot au blanc ou la vérité dévoilée, la fourberie démasquée et la religion papiste renversée.* Roma, 1787. (Bib. de la Ville de Douai. Théologie, nº 3164.)
1421. *Le Préjugé vaincu ou Lettres de M^me la Comtesse de **,* etc.... P., Royez, 1787.
1422. *Le Publicole français ou Mémoires sur les moyens d'augmenter la richesse du prince par l'aisance du peuple.* P., Motin, 1776.
1423. *Recueil de divers écrits sur l'amour et l'amitié,* etc.... Bruselas, François Foppens. 1736.
1424. * *Recueil nécessaire.* Leipsick, 1765.
1425. *Recueil philosophique et littéraire de la Société typographique de Bouillon.* Bouillon et P., Lacombe, 1760 y sigs.
1426. * *Recueil philosophique.* Londres, 1770.
1427. *Le Spinosisme modifié ou le monde Dieu.* 1764. (Véase Bachaumont, nº 463, 23 de octubre de 1764.)
1428. *Tablettes morales et historiques.* Amsterdam-P., Rozet, 1762.
1429. *Traité des trois imposteurs,* s. l., 1775.
1430. *La vérité ou les mystères du christianisme approfondis radicalement et reconnus physiquement vrais.* (Véase Bachaumont, nº 463, 26 de marzo de 1773.)

XIII a. — Obras publicadas en el siglo XVIII

Novelas, cuentos, obras dramáticas, etcétera

1432. Argens (d'). — *Le législateur moderne ou les mémoires du chevalier de Meillecourt.* Amsterdam, Changuion, 1739.
1433. Bardou (J.). — *Histoire de Laurent Marcel.* Lille, Le Houcq, 1779.
1434. Béthune (Ch^r de). — *Relation du monde de Mercure.* Ginebra, Barillot, 1750.
1435. Brancas-Villeneuve (Abbé de). — *Histoire ou police du royaume de Gala.* P., 1754.
1436. Caraccioli (L.-A. de). — *Voyage de la raison en Europe.* P., Saillant, 1771.
1437. Carra. — *Odazir ou le jeune syrien, roman philosophique.* La Haya, 1772.
1438. Cerfvol (de). — *Le Radoteur.* Amsterdam, P., 1776.
1439. Chevrier. — *Paris, histoire véridique, etc....* La Haya, s. n., 1767.
1440. Coyer (Abbé). — *Chinki. Histoire cochinchinoise.* Londres, 1765.
1441. Delacroix (J.-V.). — *Lettres d'Affi à Zurac.* La Haya-P., Durand, 1767.
1442. Doray de Longrais. — *Faustin ou le siècle philosophique.* Amsterdam, s. n., 1784.
1443. Dubois-Fontanelle. — *Éricie ou la Vestale.* Londres, 1768.

1444. Dubois-Fontanelle. — *Aventures philosophiques*, p. p. D. Mornet. Revue du XVIII[e] s., 1914.
1445. Dulaurens. — *Imirce ou la fille de la nature*. Berlín, 1765.
1446. Dulaurens. — *Le Compère Mathieu ou les bigarrures de l'esprit humain*. Londres, Compagnie, 1777.
1447. Wicquet d'Ordre (du). — *Naru, fils de Chinki*. Londres, 1776.
1448. Farmain de Rosoi. — *Azor ou les Péruviens*. Ginebra, P., Lesclapart, 1770.
1449. Fougeret de Montbron. — *Margot la Ravaudeuse*. Hamburgo, 1750.
1450. Fougeret de Montbron. — *La capitale des Gaules ou la nouvelle Babilonne*. La Haya, 1759.
1451. Godard d'Aucour. — *Le Berceau de la France*. P., 1744.
1452. Grivel (G.). — *L'Ile inconnue ou Mémoires du chevalier de Gastine contenant l'histoire de la formation et de la civilisation de la société*. 1783-1787.
1453. Gudin de la Brenellerie. — *Lothaire, roi de Lorraine, tragédie*. Ginebra, 1767.
1454. Guérineau de Saint-Péravi. — *L'Optique ou le Chinois à Memphis*. Londres, Rey, 1763.
1455. Gueudeville. — *Dialogue de M. le baron de la Hontan*. Amsterdam, 1704.
1456. Holberg. — *Voyage de Nicolas Klimius dans le monde souterrain*. Copenhague y Leipzig, 1753.
1457. La Dixmerie. — *Contes philosophiques*. P., Duchesne, 1765.
1458. La Harpe. — *Mélanie, drame en 3 actes et en vers*. Amsterdam, van Harrevelt, 1770.
1459. Le Blanc de Guillet. — *Albert I[er] ou Adeline, comédie héroïque en 3 actes*., P., Le Jay, 1775.
1460. Le Blanc de Guillet. — *Les Druides, tragédie*. San Petersburgo, 1783.
1461. Le Bret. — *La Nouvelle lune ou histoire de Pocquillon*. Amsterdam et Lille, Henrg, 1768.
1462. Lemierre. — *La Veuve du Malabar ou l'empire des coutumes, tragédie*. P., Vve Duchesne, 1770.
1463. Lesconvel (P. de). — *Idée d'un règne doux et heureux ou relation du voyage du prince de Montberand dans l'île de Naudely*. Cazères, 1703.
1464. Longue (L.-P. de). — *Les Princesses malabares ou le célibat philosophique*. Andrinople, Thomas Franco, 1734.
1465. Luchet. *La Reine de Benini*. Amsterdam-P., Grangé, 1767.
1466. Marmontel. — *Bélisaire*. P., 1766.
1467. Marmontel. — *Les Incas*. P., Lacombe, 1777.
1468. Ménégan (Abbé de). — *Zoroastre, histoire traduite du chaldéen*. Berlín, à l'enseigne du roi philosophe, 1751.
1469. Mercier (L.-S.). — *Songes d'un ermite*. 1770.
1470. Mercier (L.-S.). — *Théâtre complet*. Amsterdam. Vlam, etc...., 1784.
1471. Mercier (L.-S.). — *L'an deux mille quatre cent quarante s'il en fut jamais*. Nueva edición, s. l, 1786.
1472. Mercier (L.-S.). — *Songes et visions philosophiques* (en: Collection des Voyages imaginaires. Amsterdam-P., T. 32, 1788).
1473. Nougaret. — *Les mille et une folies*. Amsterdam-P., Duchesse, 1771.
1474. Palissot. — *Zelinga, histoire chinoise*. Marsella, 1749.
1475. Palissot. — *L'homme dangereux, comédie en trois actes et en vers*. Amsterdam, s. n., 1770.
1476. Pechméja. — *Télèphe*. Londres-P., Pissot, 1784.
1477. Perreau (J.-A.). — *Mizrim, ou le Sage à la Cour*. Neuchâtel, S. typographique, 1782.
1478. Sabatier de Castres. — *La Ratomanie*. Amsterdam, 1767.
1479. Thémiseul de Saint-Hyacinthe. — *Histoire du Prince Titi* (dans: le Cabinet des fées, t. 27 y 28. Amsterdam, 1786 (1[a] edición 1735).
1480. Thorel de Campigneulles. — *Anecdotes morales sur la fatuité*. Anvers-P., Coustelier, 1760.
1481. Tiphaigne. — *L'empire des Zaziris sur les humains*. Pekín, 1761.

1482. *Azoila. Histoire qui n'est pas morale.* Amsterdam, Arkstée et Merkus; P., De Hansy, 1768.
1483. *Conte politique.* (Inédit. Bib. de l'Arsenal, manus., nº 3161.)
1483 bis *Histoire de Laurent Marcel*, 1779. (Bib. de l'Arsenal, B. L., 15979.)
1484. *Histoire naturelle, civile et politique des Galligènes.* Amsterdam, 1765.
1485. *Lieb-Rose ou l'épreuve de la vertu.* Bouillon, S. typographique; P. Delalain, 1770.
1485 bis *Ma-Gakou, histoire japonaise.* Goa, par exprès commandement de l'empereur, 1752.
1486. *Le Nagzag ou les Mémoires de Christophe Rustaud, dit l'Africain.* Amsterdam-P., Costard, 1771.
1487. *On ne s'y attendait pas.* Londres-P., Prault, 1773.
1488. *La République des philosophes ou l'Histoire des Ajaoiens.* Ginebra, 1768.
1489. *Le roman philosophique ou traité de morale moderne.* Londres, 1773.
1490. *Les Songes du chevalier de la Marmotte.* Au palais de Morphée, 1745. (Bib. de l'Arsenal.)

XIV. — Obras diversas (publicadas después de 1800)

1492. Afanassiev (G.). — *Le commerce des céréales en France au* XVIIIe *s.*, P. Picard, 1894.
1493. Ardascheff (P.). — *Les Intendants de province sous Louis XVI.* P., Alcan, 1909.
1494. Ascoli (G.). — *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au* XVIIIe *s.* t. II, P., Gamber, 1930.
1495. Aubertin. — *L'esprit public au* XVIIIe *s.* P., Didier, 1873.
1496. Aulard (A.). — *La Féodalité sous Louis XVI* (en: Études et leçons sur la Révolution française, 7e série. P., Alcan, 1913).
1497. Aulard. — *Le club des Jacobins sous la monarchie.* La Révolution française, 1892.
1498. Aulard (A.). — *L'Idée républicaine et démocratique avant* 1789. La Révolution française, 1898.
1499. Aulard (A.). — *Histoire politique de la Révolution française.* P., A. Colin, 1901.
1500. Babeau (A.). — *Les Bourgeois d'autrefois.* P., Firmin-Didot, 1886.
1501. Babeau (A.). — *La vie militaire sous l'ancien régime.* II. *Les officiers.* P., Didot, 1890.
1501 bis Babeau (A.). — *Les artisans et les domestiques d'autrefois.* P., Firmin-Didot, 1886.
1502. Batiffol (L.). — *Les Idées de la Révolution sous Louis XIV.* R. de París, 15 de febrero de 1928.
1503. Beclard (L.). — *Louis-Sébastien Mercier.* P., Champion, 1903.
1503 bis Belin (F.). — *La Société française au* XVIIIe *s. d'après les sermons de Bourdaloue.* P., Hachette, 1875.
1504. Belin (J.-P.). — *Le mouvement philosophique de* 1748 *à* 1789. P., Belin, 1913.
1505. Belin (J.-P.). — *Le commerce des livres prohibés à Paris de* 1750 *à* 1789. P., Belin, 1913.
1506. Boissier (Dr R.). — *La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe.*, P., Les Belles-lettres, 1931.
1507. Bonnassieux (P.). — *La question des grèves sous l'ancien régime. La grève de Lyon en* 1744. P., Berger-Levrault, 1882.
1507 bis Bonno (G.). — *La constitution britannique devant l'opinion française de Montesquieu à Bonaparte.* P., Champion, 1913.
1508. Brenner (Cl.-D.). — *L'histoire nationale dans la tragédie française du* XVIIIe *s.* University of California Press, Berkeley, 1929.
1508 bis Briggs (E.-R.). — *The political academies of France in the early 18 th cen-*

tury; with special reference to the club de l'entresol and to its founder, the abbé Pierre-Joseph Alary. [Tesis de la Universidad de Cambridge. Inédito a la fecha de publicación de este libro. Importante.]
1509. Brunel (L.). — *Les philosophes et l'Académie française au* XVIII^e *s.* P., Hachette, 1884.
1510. Brunot (F.). — *Histoire de la langue française des origines à* 1900, t. VI et VII. P., A. Colin, 1930 et 1926.
1511. Cahen (L.). — *Le pacte de famine et les spéculations sur les blés.* R. historique, 1926.
1512. Carcassonne (E.). — *Montesquieu et le problème de la constitution française au* XIX^e *siècle.* P., Presses Universitaires, s. d.
1513. Carré (H.). — *La fin des parlements* (1788-1790). P., Hachette, 1912.
1514. Carré (H.). — *La noblesse de France et l'opinion publique au* XVIII^e *s.* P., Champion, 1920.
1515. Chérel (A.). — *Fénelon au* XVIII^e *s. en France.* P., Hachette, 1917.
1516. Damiron (Ph.). — *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIII^e *s.* P., de Ladrange.
1517. Chinard (G.). — *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au* XVII^e *et au* XVIII^e *s.* P., Hachette, 1913.
1518. Dedieu (J.). — *Histoire politique des protestants français* (1715-1794). P., Lecoffre, 1925.
1519. Delafarge (D.). — *L'affaire de l'abbé Morellet en* 1760. Hachette, 1912.
1520. Delort (J.). — *Histoire de la détention des philosophes et des gens de lettres à la Bastille et à Vincennes.* P., Didot, 1829.
1521. Du Bled (V.). — *La Société française du* XVI^e *au* XX^e *s.* P., Perrin, t. V, VI, VII.
1522. Fay (B.). — *L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du* XVIII^e *s.* P., Champion, 1924.
1523. Fay (B.). — *Benjamin Franklin.* P., Calmann-Lévy, 1931.
1524. Feugère (A.). — *Un précurseur de la Révolution. L'abbé Raynal.* Angoulême. Imp. ouvrière, 1922.
1525. Fontaine (L.). — *Le théâtre et la philosophie au* XVIII^e *s.* Versalles, Cerf, 1879.
1525 bis Funck-Brentano et Estrée (d'). — *Les Nouvellistes.* P., Hachette, 1905.
1526. Funck-Brentano (F.). — *La question ouvrière sous l'ancien régime d'après les dossiers des prisonniers par lettres de cachet.* R. Rétrospective, 1892.
1526 bis Gaiffe (F.). — *Le drame en France au* XVIII^e *s.* P. Colin, 1910.
1527. Gaiffe (F.). — *Le mariage de Figaro.* P., Malfère, 1928.
1528. Galland (Élie). — *L'affaire Sirven.* Mazamet, chez l'auteur, s. d.
1529. Hatin (E.). — *Bibliographie historique et critique de la presse périodique française.* P., Didot, 1866.
1529 bis Herlaut (C^t). — *Un révolutionnaire en* 1758. An. hist. de la Révolution française, 1924.
1529 ter Herlaut (C^t). — *Les enlèvements d'enfants à Paris en* 1720 *et* 1750. R. historique, 1922.
1530. Hubert (R.). — *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie.* P., Alcan, 1923.
1531. Hunter (A.-C.). — *J.-B.-A. Suard.* P., Champion, 1925.
1531 bis Jacquart. — *L'abbé Trublet.* P., Picard, 1926.
1532. Johnston (Elsie). — *Le marquis d'Argens.* P., Champion, 1928.
1533. Karmin (Otto). — *Essai d'une bibliographie de Sylvain Maréchal.* R. hist. de la Révolution française, 1911.
1533 bis Keim (A.). — *Helvétius.* P., Alcan, 1907.
1534. Kovalewski (M.). — *La France économique et sociale à la veille de la Révolution.* P., Giard et Brière, 1911.
1535. Lachèvre (F.). — *Les successeurs de Cyrano de Bergerac.* P., Champion, 1922.
1536. Lachèvre (F.). — *Les derniers libertins.* P., Champion, 1924.

1537. Lacroix (P.). — *La bibliothèque de la reine Marie-Antoinette au Petit Trianon.* P., Gay, 1863.
1538. Laigne (L. de). — *L'Europe et spécialement la France au* XVIII^e *siècle d'après les lettres de voyage des deux frères Giovanelli.* R. d'hist. diplomatique, 1911, t. II.
1539. Lanson (G.). — *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française.* R. des Cours et conférences 1908-1910.
1540. Lanson (G.). — *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant* 1750. R. d'hist. littéraire de la France, enero-junio, 1912.
1541. Leclercq (Dom H.). — *Histoire de la Régence pendant la minorité de Louis XV.* P., Champion, 1921.
1542. Lenel (S.). — *Un homme de lettres au* XVIII^e *s. Marmontel.* P., Hachette, 1902.
1543. Lichtenberger (A.). — *Le socialisme au* XVIII^e s. P., Alcan, 1895.
1543 bis Loutchisky. — *La propriété paysanne en France... à la veille de la Révolution.* P., Champion, 1912.
1544. Lovering (Stella). — *L'activité intellectuelle de l'Angleterre d'après l'ancien Mercure de France.* P., de Boccard, 1930.
1545. Marion (M.). — *Les impôts directs sous l'ancien régime.* P., Cornély, 1910.
1546. Marion (M.). — *Histoire financière de la France depuis* 1715. P., Rousseau t. I, 1914.
1547. Madelin (L.). — *Le premier son de cloche de la Révolution* (1743-1754). R. des Deux-Mondes, 1924.
1548. Marcaggi (V.). — *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de* 1789. P., Rousseau, 1904.
1549. Marcel (Chanoine). — *La mort de Diderot d'après des documents inédits.* P., Champion, 1925.
1550. Martin (G.). — *Les associations ouvrières au* XVIII^e *s.* P., Rousseau, 1900.
1551. Masson (P.-M.). — *La religion de J.-J. Rousseau.* P., Hachette, 1916.
1551 bis Masson (P.-M.). — *La Profession de foi du vicaire savoyard.* Édition critique, Fribourg, 1916.
1552. Melia (J.). — *Inédits et belles pages de l'abbé de Choisy.* P., Émile-Paul, 1922.
1553. Moffat (Margaret M.). — *La controverse sur la moralité du théâtre après la lettre à d'Alembert de J.-J. Rousseau.* P., de Boccard, 1930.
1554. Monin (H.). — *L'État de Paris en* 1789. P., Jouaust, Noblet, 1889.
1555. Monod (A.). — *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de* 1670 *à* 1802. P., Alcan, 1916.
1556. Morize (A.). — *L'Apologie du luxe au* XVIII^e s. Le Mondain *et ses sources,* P. Didier, 1909.
1556 bis Mornet (D.). — *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à B. de Saint-Pierre,* P. Hachette, 1907.
1557. Mornet (D.). — *Les sciences de la nature en France au* XVIII^e s. P., A. Colin, 1911.
1558. Mornet (D.). — *Les imitations du Candide de Voltaire au* XVIII^e s. (en: Mélanges offerts à M. G. Lanson. P., Hachette, 1922).
1558 bis Mornet (D.). — *Les enseignements des bibliothèques privées au* XVIII^e s. R. d'hist. litt. de la France, julio-setiembre de 1910.
1558 ter Mornet. — *Bibliographie d'un certain nombre d'ouvrages philosophiques du* XVIII^e s. R. d'hist. litt. de la France, 1933.
1559. Musart (Ch.). — *La Réglementation du commerce des grains en France au* XVIII^e s. P., Champion.
1559 bis Pellisson (M.). — *Les hommes de lettres au* XVIII^e s. P., Colin, 1911.
1560. Peuchet (L.). — *Mémoires tirés des archives de la Police.* P. Levavasseur, 1838.
1561. Piton (C.). — *Paris sous Louis XV. Rapports des inspecteurs de police au roi,* annotés par P., Mercure de France, 1906-1910.

1562. Plan (P.-P.). — *J.-J. Rousseau raconté par les gazettes de son temps.* P., Mercure de France, 1912.
1563. Riffature (G.). — *Le sentiment du Tiers-État sur les corporations en* 1789. La Révolution française, 1929.
1563 bis Rocquain. — *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution.* P., Plon, 1878.
1563 ter Rousseau (J.-J.). — *La Nouvelle Héloïse.* Edición p. p. D. Mornet. (Collection des grands écrivains de la France.) P., Hachette, 1925.
1564. Roustan (Mario). — *Les philosophes et la société française au* XVIII^e *s.* P., Hachette, 1911.
1565. Sagnac (Ph.). — *Les origines de la Révolution. La décomposition de l'ancien Régime.* R. d'hist. Moderne, 1910.
1566. Sée (H.). — *La création d'un bureau de Correspondance générale en* 1766. R. d'hist. moderne, 1927.
1567. Sée (H.). — *Esquisse d'une histoire économique et sociale de la France.* P., Alcan, 1929.
1568. Ségur (M^is de). — *Au couchant de la monarchie.* I. *Louis XVI et Turgot.* II. *Louis XVI et Necker.* P., Calmann-Lévy.
1569. Seignobos (Ch.). — *La Réforme économique au* XVIII^e *s.* II. En France, R. des Cours et Conférences, 1897-1898.
1570. Seignobos (Ch.). — *Les antécédents de la Révolution française.* R. des Cours et conférences.
1571. Seligmann (E.). — *L'affaire des trois roués.* R. de París, 15 de marzo de 1901.
1572. Simar (Th.). — *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au* XVIII^e *s. et son expansion au* XIX^e *s.* M. Ac. royale de Belgique, 1922.
1573. Stourm (R.). — *Bibliographie historique des finances de la France au* XVIII^e *s.* P., Guillaumin, 189...
1573 bis Torrey (N.-L.). — *Voltaire and the English deists.* New-Haven, Yale University Press, 1930.
1574. Wade (Ira O.). — *The «philosophe» in the french drama of the eighteenth century.* Princeton et P., Presses Universitaires, 1926.
1575. Weulersse (G.). — *Le mouvement physiocratique en France.* 1756-1770. P., Alcan, 1910.
1576. *Anecdotes inédites de la fin du* XVIII^e *s. pour servir de suite aux anecdotes françaises.* P., Monory, 1801.

Referencias

Los números entre paréntesis remiten a la numeración de nuestra Bibliografía
Abreviaturas: *J.* = *Journal* — *Af.* = *Affiches*

Primera Parte

Capítulos I y II

Pág. 34: Diccionario de Bayle, en Mornet (1558 *bis*). Ediciones de Saint-Evremond: informaciones proporcionadas por el señor Ternois, quien prepara una tesis sobre este autor. — Pág. 37: Mme. d'Aulnoy en Roche-Mazon (433 *bis*). Sobre la irreligión en el siglo XVII véase F. Belin y la obra de Perrens, *Les libertins en France au XVII*e *s.*, París, 1896. — Pág. 38: Ira o Wade (1315 *bis*).

Capítulo III

Pág. 47: Boulainvilliers (1131), pág. 226. — Pág. 53: Sobre las asambleas políticas (1508 *bis*).

Capítulo IV

Pág. 57: Decisión de 1739 en Delisle de S. (1192), pág. 103. Impiedades castigadas, en *Journal d'un bourgeois* (291), pág. 150. Jamerey (137), folio 196 del manuscrito. — Pág. 58: Prault en Dubuisson (326), pág. 605. Barbier (11), t. II, pág. 530. Precio de las *Lettres ph.* en Barthélemy (469), mayo de 1734, pág. 8. Venta de libros impíos en Narbonne (218), pág. 279. Para los otros hechos, véase Lanson (1540). — Pág. 59: La palatina en Aubertin (1495), pág. 62. El padre Castel en Nisard (372), pág. 48. — Pág. 59: Croisset en Monod (1555), págs. 214, 215. Dubuisson (326), año 1737. Le Coulteux en Archivos de la Bastilla (1391), XIII, 474. Sobre Piron ver sus Obras inéd. publicadas por H. Bonhomme, París, 1859 (correspondencia con Mlle. de Bar). Mme. de Prie en Collé (64 *bis*), I, 315. Mons. de Vintimille, *ibid.*, pág. 88. Sobre los cafés, Boindin, Duclos, véase Archivos (1391), XIV, 221; Collé (65), pág. 84; Duclos (82), pág. 60. — Pág. 60: De Bonnaire en Grosley (339), pág. 391. Garnier, etcétera, en Archivos (1391), XV, 342. Tournemine en Bernis (26), I, 18. La Grange en Archivos (1391), XIII, 280. Altar de Notre-Dame en Barbier (11), I, 225. — Pág. 61: Chérel (1515); Dedieu (1518). Voltaire en Comentarios sobre el libro de delitos y penas. Marais (184), IV, 477. Meslier en (1315 *bis*). Mme. de Werens en Masson (1551), I, 85. — Pág. 62: Para Dijón véase

Bouchard (742), págs. 339, 479, 481. Para Nancy, Nicolás (221), págs. 129, 339. Para Reims, Bazin (736), pág. 408. Para Burdeos, Brives-Cazes (747), pág. 51 y s. Dutens (93), I, 15. Clamecy, Courot (761), pág. 83. Dijón (774 *bis*), 1747. Poitiers en Charmeteau (55), pág. 393. — Pág. 63: Béchereau (21 *bis*). Vida en Bresse en Jarrin (802). — Pág. 64: Sobre los periódicos véase Hatin (1529). — Pág. 66: Sobre los pedagogos del siglo XVII, además de sus obras véase Lallemand (568), pág. 267 y s. La misma obra para la práctica de la enseñanza entre los oratorianos. — Págs. 66 y 67: Para los jesuitas, Dupont-Ferrier (530). Leguai de P. (164), pág. 248. Marmontel, *Mémoires* (186), t. I. Colegio de Le Mans en Péries (590), pág. 94 y s. — Págs. 68, 69 y 70: Para Marais, Barbier, d'Argenson, véanse sus memorias; y para d'Argenson el estudio de Briggs (1508 *bis*).

Segunda Parte

Capítulo I

Pág. 75: Sobre Montesquieu y la Constitución inglesa: G. Bonno (1507 *bis*). — Pág. 79: Para la *Enciclopedia* véanse los artículos *Philosophie, Autorité, Bramines, Encyclopédie*, la advertencia del t. III. Sobre el método de los ataques indirectos, d'Alembert (1083 *bis*), pág. 8; nota de Naigeon al artículo *Mosaïque* (1204), XVI, 135-136; Condorcet, *Vie de Voltaire*; Diderot (1204), XV, 287; Millot (198), pág. 164. — Págs. 80 y 81: Sobre los textos audaces, artículos *Intolérance, Obéissance, Persécution*, advertencia del t. VIII, *Propagation de l'Evangile, Bible, Canon, Carême, Casuistes, Célibat des prêtres, Damnation, Prêtres, Macération, Société, Abstinence, Achor, Adorer, Aius Locutius, Caucase, Chaos, Liberté de conscience, Cordeliers, Aigle, Agnus Scyticus, Ame, Antediluvienne* (Filosofía), *Amenthès, Bramines, Junon, Mânes, Huer, Capuchon, Fordicidies*, etcétera. — Págs. 90 y 91: Política de Diderot (325 *bis*), I, 285. — Pág. 94; Sénac de M. (1374), pág. 124. Véanse también *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1933.

Capítulo II

Pág. 101: Nota de Naigeon en el *Essai sur les préjugés* (1255), pág. 53.

Capítulo III

Pág. 104: *Année littéraire*, 1758, II, pág. 3. Méhégan (1468), pág. 37. — Pág. 105: Premio de la Academia en *Journal encyclopédique*, 15 de enero de 1758, pág. 92 y s. — Pág. 107: El verso es de Saint-Lambert en *les Saisons*, canto II. Turgot en Millot (198), pág. 173. Coyer en sus *Œuvres* (1180), t. I (Ensayo sobre la predicación. Carta al Dr. Maty). — P. 107: *Essai sur les préjugés* (1255). Morelly (1332), pág. 167. Dulaurens (1211). Nougaret (1337), pág. 8 y s. — Pág. 108: Sobre el presbítero Yvon, Rippert, etcétera, véase Monod (1555); J.-F. Bernard (1116); de Vattel (1388); presbítero Tailhé: *Questions sur la tolérance*, 1758. — Pág. 109: *Journal des Savants*, 1748, pág. 168. — Pág. 111: Sobre los decretos del Consejo, véase Pellisson (1559 *bis*), pág. 41. De Vattel (1388); Denesle (1199), II, pág. 125 y s. — Pág. 111: Jaubert (1268), págs. 9, 37 y *passim*; Castilhon (1156), t. III, cap. 13 y (1158), carta 52; Coyer (1179), *Plaisirs pour le peuple* y (1180), t. I, *Dissertation sur la nature du peuple*. — Pág. 114: El padre Collet (1170), 1ª parte, parág. 5; Coyer en *les Bagatelles* (1179), *La magie démontrée, Lettre à un grand*, etcétera, en sus *Œuvres*, t. I y su *Chinki* (1440). — Pág. 115: *Azoïla* (1482), pág. 154; Tiphaigne (1481), pág. 66; Luchet (1465), págs. 98, 27, 54. Chevrier en *Paris* (1439), cap. 4; *Lieb-Rose* (1485), parte II, cap. 11; *Azoïla* (1482), cap. 9; sobre la

nobleza en Chevrier (1439), cap. 5; Dulaurens (1445); Mercier (1469), Sueño 7: *Le blason*; Coyer (1440), cap. 5 y *passim*; Delacroix (1441), pág. 101. — Pág. 117: Bachaumont, 21 y 24 de febrero de 1770. — Pág. 117: Sobre el "salón" de Holbach ver Garat (115), I, 209; Diderot, cartas a Mlle. Volland, 30 de octubre de 1759; Morellet (213), I, 128, etcétera. — Pág. 119: *Année littéraire*, 1754, t. I, 1. — Pág. 119: Diderot, Carta a Mlle. Volland, 22 de noviembre de 1768.

Capítulo IV

Pág. 121: Inspectores de librería en Colección Anisson, nº 22 127, 22 124, 22 126, etcétera. Para Vendôme, Agen, Condom, etcétera, véase Rochambeau (856 *bis*); Andrieu (730), pág. 15; Brives-Cazes (747), pág. 109. — Pág. 121: Méhégan en Anisson (1517), nº 22 156, pág. 104; Darigrand, Durosoy en Bachaumont (463), 6 de enero de 1764, 4 de agosto de 1769. Sobre los casos Capmartin, del empleado de farmacia, véase Barbier (11), VI, 577; Diderot (1204), XIX, 283 y J.-P. Belin. — Pág. 123: Rocquain (1563 *bis*). Para los precios de los libros prohibidos, además de J.-P. Belin véase Roustan (1564), pág. 307; Asselin (313), pág. 377; Barbier (11), VIII, 45; Bergier (314), págs. 225, 226; Bachaumont (463), 13 de setiembre de 1767; P.-M. Masson (1551 *bis*), pág. 565; *Histoire de Laurent Marcel* (1483 *bis*), t. II, pág. 151; Mlle. de Lespinasse (345), pág. 92; Le Sueur (346), pág. 241. — Pág. 124: Sobre el *Homme machine*, *Thérèse philosophe*, véase Archivos de la Bastilla (1391), XII, 297, 302. De Prades en d'Argenson (6), VII, 47, 56, 97. — Pág. 124: Burdeos en Brives-Cazes (747), pág. 121 y s.; de Lacoré en Lurion (830), pág. 31; Lyón en Grosclaude (793 *bis*); colegio de Chaumont en Lombard (173), I, 21. Sobre las autorizaciones tácitas, Hémery (1240), nº 22 156, pág. 54; Bachaumont (463), 22 de agosto de 1768 y J.-P. Belin, Lefèvre en Archivos de la Bastilla (1391), XII, 475. — Pág. 124: Barbier (11), VII, 79; V, 153; Morellet (213), I, 95. — Pág. 125: Para la venta de las obras véase las bibliografías de Voltaire por Bengesco, de las *Lettres philosophiques* por Lanson (en 1909); de *Zadig* en la edición Ascoli (en 1929); de *Candide* en la edición Morize (en 1913). Para Rousseau véase mi edición de *La Nouvelle Héloïse* (1563 *ter*); y la del *Emile*, por P.-M. Masson (1551 *bis*). — Pág. 126: Para la *Enciclopedia*, véase *Journal de Paris*, 24 de agosto de 1874; *Affiches d'Orléans*, 13 de octubre de 1769, 30 de abril de 1779; Helvétius en Keim (1533 *bis*); d'Argens en Johnston (1532). Para las demás obras filosóficas véase mi *Bibliographie* (1558 *ter*), y el catálogo de la Biblioteca Nacional. — Pág. 127: Chérel (1515) y Monod (1555). — Pág. 127: De Croy (67), I, 283; duquesa de Mazarino en Kageneck (342), pág. 277 y de Lisle (348), pág. 18. — Pág. 128: D'Ussé en Lespinasse (345), pág. 99; Dillon en la Tour du Pin (152), pág. 27; Mme. Du Deffand (332), II, 108; Mme. de Flahaut (416 *bis*), pág. 57; Florian (106), pág. 91; Bachaumont (463), II, 51; Millot (198), págs. 97, 80, 164; Bergier (314), 231, 258. — Págs. 128 y 129: Brissot (46), I, 75; d'Argenson (6), VIII, 35; VII, 51. Testimonios generales de la incredulidad en Denesle (1199), prefacio; Diderot (1204), II, 436; Gérard (1229), I, 113; de Croy (67); *J. encyclopédique*, 1º de abril de 1759; *Année littéraire*, 1770, V, págs. 1-6; Bergier (314), pág. 231; el materialismo en Denesle (1199), prefacio: carta de Walpole a Gray, del 19 de noviembre de 1765; Collé (64 *bis*), II, 61; d'Argenson (6), IX, 216; VIII, 35; Voltaire, carta del 22 de enero de 1766. — Págs. 129 y 136; sobre el clero: d'Argenson (6), VI, 10, 11; Archivos de la B. (1391), XVI, 258; príncipe de Ligne (171), pág. 14; Boudet (385), pág. 16; Collé (64 *bis*), II, 57. Sobre la tolerancia: Barbier (11), V, 2; de Croy (67), II, 192 y la obra de J. Dedieu (1518). — Págs. 130 y 131: Sobre la irritación ante ciertos abusos políticos: d'Argenson (6), VIII, 387; VI, 205, 212, Barbier (11), VII, 283; V, 165; VIII, 65 y *passim*; Hardy (132), I, 367; 87. — Pág. 131: Sobre las expresiones osadas: d'Argenson (6), VI, pág. 10 y VIII, pág. 79; Archivos de la B. (1391), XII, 312; XVI, 430; XVII, 125. Sobre Moriceau ver Herlaut (1529 *bis*); Jamerey-Duval (137). — Pág. 132: Sobre el liberalismo de los privilegiados: du Deffand (331), II,

257; Gazier (400), pág. 900; Millot (199), pág. 227; Looten (414), pág. 392; du Hausset (86), pág. 22; Duclos (1210), I, 22; du Deffand (331), I, 152; Berthier (487), pág. 455. — Págs. 132 y 133: Predicciones de la Revolución: d'Argenson (6), IV, 83; VI, 320, 464; VII, 118, etcétera; Barbier (11), IV, 390, 406, 471; V, 3, 227, etcétera; de Lille (332), II, 168; carta de Voltaire a Chauvelin del 2 de abril de 1762; de Mopinot (357), julio, setiembre de 1757; junio, julio, setiembre de 1758; julio de 1761.

Capítulo V

Pág. 134: Acad. de Orleáns en Dupuis (947); de Arras en Van Drival (970); de Toulouse en las Memorias de la Academia, 1896, pág. 515; de Toulouse en Jarrin (958), pág. 70; de Auxerre en Chaillou (935), pág. 190. Delandine (941). *France littéraire* (975 y 976). — Pág. 135: Actividad de las Academias: Besanzón (965); *Journal de Lyon*, 1785, pág. 163. — Pág. 136: Respeto por la tradición: Montauban (949), págs. 54, 59 y s. y *Affiches de Province*, 1765, pág. 175; Cherburgo en *Mercure*, setiembre de 1773, pág. 141; Caen (950); Ruán en *Mercure*, noviembre de 1767, pág. 107; Metz en *Mercure*, mayo de 1768, pág. 136; Angers (968), Tressan (346), pág. 345. — Pág. 136: Marmontel (186), II, 264. Actividad científica: Metz (980); Ruán (953); Angers (968); Caen (950). — Págs. 137 y 138: Curiosidades filosóficas: Metz (980 y 979); *Mercure*, enero de 1760, pág. 114; abril de 1755, pág. 97; noviembre de 1770, pág. 148; 15 de abril de 1771, pág. 168; Disputas de la Acad. de Nancy, en Pfister (845 *bis*), III, 768 y (948), pág. 16; las de Lyón en Grosclaude (793 *bis*). — Págs. 138 y 139: Curiosidades sociales: *Mercure*, junio de 1766, pág. 150; 15 de enero de 1772, pág. 150; 15 de abril de 1771, pág. 167; noviembre de 1766, pág. 135; Dassy (940); *Bibliothèque philosophique* (1392), IV; Delandine (941); Tougard (373), II, 101; *Notices* (978). Sobre las curiosidades más osadas: *Mercure*, noviembre de 1757, pág. 152; Delandine (941); *Affiches de Normandie* (891), 7 de octubre de 1763. — Pág. 139: Sobre la fusión de las clases: Dijón (742), pág. 565; Montauban (949), págs. 48, 274; Metz (979); Besanzón (780 *bis*), I, 167. — Pág. 140: Costumbres de provincia: Reims (736), pág. 410; le Vigan (346), pág. 232; Châlons (733), pág. 375; Voltaire: cartas del 22 y 26 de junio de 1766. — Pág. 140: Curiosidades filosóficas: Hippeau (465), t. IV; d'Alembert (311), pág. 42; Dijón (316), págs. 308, 185, 186, etcétera y (742), pág. 591; Noyon (339), pág. 39, 255; Laval (854), pág. 255; Nantes (1457), *Voyage de la raison*, cap. LXIII. Jacquart (1531 *bis*), pág. 131. — Págs. 140 y 141: Lectores de obras filosóficas: Conzié (745 *bis*); Mme. de Tartas (369); Mme. de Lipaux (168), pág. 15; de Franquières (787); de la Lorie (29), I, 250; Bonneau (303); de Raymond (310), pág. 60; Deladouesse (73); Bar-sur-Aube (464), pág. 399; Montgaillard (208), pág. 10; *Ericie* en Lyón (463), 11 de junio de 1768 y (874), pág. 43. Sobre la tolerancia: J. Dedieu (1518), (842), pág. 484 (741), III, cap. 4. — Pág. 142: Sobre los incrédulos: Langres (1549), pág. 81 y s.; Lyón (251), pág. 61; Châlons (847), págs. 478 y 483; Ruán (18), I, 2 y (733), pág. 372; Diderot (1204), XIX, 372. Ventas de libros: Caen (909), C, 2885, 2886, 2888; Beaucaire (916), C, 2812, 2804; Toulouse (916), C, 2815; Guillard (46), I, 36; Dumouriez (88); Jullian (140), pág. 13; Retif (239), V, 5. — Págs. 143 y 144: Práctica de la irreligión: Dijón (742), pág. 550; Nantes (835), pág. 215; Châlons (847), pág. 483; Gray (788), pág. 467; Caen en Vanel, *Recueil de Journaux caennais*, año 1762; Buglose en *Bulletin de la Société de Borda*, Dax, 1923, pág. 87; Montpellier (6), IX, 3. Incredulidad de los privilegiados: d'Argence, de Maugiron: cartas de Voltaire del 18 de enero de 1763 y 1º de abril de 1767. Mme. de Chastenay (56), I, 17; Memorias de una desconocida (298 *bis*); el presbítero Audra en Corresp. de Voltaire, cartas del 5 y 15 de enero de 1768, 4 de setiembre de 1769 al 21 de diciembre de 1770; Nota al capítulo 62 del *Essai sur les moeurs* de Voltaire, ed. de Kehl; Colomb (322), pág. 225; Suard (404), pág. 2; Marmiesse (863), pág. 102; Gaudet (398), pág. 74. — Págs. 144 y 145: Discusiones políticas: d'Arcoux (419); Marmoutiers (322), pág. 239; Dupré (1493), pág. 178; Laval (854), pág. 251; Rousseau en Amiens (265), pág. 10. Grupo

de Mezin (1531 *bis*), pág. 120; de Lyón (787), pág. 40; de Burdeos (806), pág. 627. Beguillet (742), pág. 751; Bordier (38); de Gardanne (308), I, 178; Barnave (1096), I, pág. VI.

Capítulo VI

Págs. 146 y 147: Registros del *Mercure*, encabezamiento de los años indicados. Abonados del *Mercure*, encabezamiento de diciembre de 1763; *Journal étranger* (404), pág. 106. Precio de los periódicos en *Mercure*, 1º de julio de 1768, *in fine*; catálogo de Lacombe en agosto de 1767, *in fine*; precios confirmados por numerosos anuncios de los periódicos de provincia. *J. Encyclopédique*, 15 de noviembre de 1758, pág. 140. — Pág. 147: Suard (181), I, 132. Conservadorismo de los periódicos: *Mercure*; julio de 1752, pág. 120; 1º de abril de 1759, pág. 86; 1º de enero de 1763; 1º de abril de 1767, pág. 73; 1º de diciembre de 1754 (Locke); agosto de 1760 y mayo de 1762 (las Odas). *Affiches de province*: 1765, pág. 97; 1766, pág. 97; 1770, pág. 145. — Pág. 148: *J. Encyclopédique*: 1º de agosto de 1756; enero de 1757; 1º de febrero de 1759; 15 de marzo de 1759; 1º de abril de 1759; 15 de julio de 1759, etcétera; 15 de noviembre de 1759 (*les Mœurs*); 15 de junio al 15 de agosto de 1762 (Robinet); 15 de junio de 1757 (Deslandes); 15 de enero de 1761 (*Eloge de l'Enfer*); 15 de mayo de 1763 (Palissot); 15 de marzo de 1759 (*Candide*). — Pág. 149: Audacias del *J. Encyclopédique*: 15 de setiembre al 1º de noviembre de 1758 (*l'Esprit*); 15 de diciembre de 1757 (*Petites lettres*); 1º de febrero de 1758 (*Nouveaux mémoires*); 1º de octubre de 1761 (*Réflexions*); 15 de agosto de 1762 (*l'Accord*). Sus principios: 1º de noviembre de 1757, pág. 15; 15 de junio de 1758 (*l'Origine*); 1º de noviembre de 1758 (*Recherches*); 15 de noviembre de 1758 (*Observations*); marzo a agosto de 1756 (*Noblesse commerçante*); 1º de setiembre de 1757 (*les Intérêts*). Audacias del *Mercure*: sobre Diderot, enero de 1755, pág. 125; julio de 1763; abril de 1751, pág. 128; Rousseau, febrero de 1767, pág. 111; febrero de 1755, pág. 109; noviembre y diciembre de 1758; enero de 1759, etcétera; Condillac, etcétera, enero de 1755, pág. 124; setiembre de 1766, pág. 48, etcétera; Bacon, diciembre de 1759 [véase (1544), pág. 185]; Bayle, enero de 1755, pág. 117. *Argillan*, julio de 1769, pág. 47. El *Mercure* y la *Enciclopedia*, 15 de diciembre de 1750, pág. 108; abril, junio y julio de 1751; 15 de diciembre de 1753, pág. 107; diciembre de 1757, pág. 145; abril de 1758, pág. 97, etcétera. *J. Encyclopédique*, encabezamiento del *Mercure* de febrero de 1759. — Págs. 150 y 151: El *Mercure* y Voltaire: 15 de enero de 1757, pág. 105; 1º de noviembre de 1748, pág. 139; 15 de enero de 1757, pág. 124; marzo de 1769, pág. 94; setiembre de 1769, pág. 80, etcétera, etcétera. Cartas, versos, etcétera, a Voltaire: 15 de diciembre de 1748, pág. 40; setiembre, 15 de diciembre de 1752; febrero de 1750, pág. 204; agosto de 1755; 15 de octubre de 1760; junio de 1761; febrero de 1767; 15 de julio de 1770, etcétera, etcétera. El *Mercure* filósofo: 1º de agosto de 1753; abril, noviembre de 1755 (Montesquieu); setiembre de 1761 (Beauregard); julio de 1751 (Coyer); setiembre de 1758 (*Observations*); agosto de 1761 (*Discours*); febrero de 1767 (*Théorie*); noviembre, 15 de diciembre de 1760 (de Réal); 15 de octubre de 1768 (*Chinki*). — Págs. 151 y 152: *Affiches de province*: 1765, pág. 46; 1767, pág. 46 (caso Calas); 1757, pág. 38; 1754, pág. 13 (Diderot); 1758, págs. 121, 125, 151; 1759, pág. 38 (Helvétius); 1758, pág. 186; 1762, pág. 121 (Rousseau); 1755, pág. 186; 1768, pág. 162; 1764, pág. 3; 1770, pág. 141; 1769, pág. 132; 1768, págs. 48, 84 (Deleyre, etcétera); 1765, págs. 167, 129; 1768, pág. 131; 1765, pág. 146; 1759, pág. 37; 1765, pág. 18 (*Mémoire pour les curés*, etcétera, etcétera). — Pág. 153: *J. des savants*: setiembre de 1758, pág. 611; 1754, págs. 84, 551, 765, etcétera; 1756, pág. 699. — Págs. 153 y 154: *Année littéraire*: 1760, IV, pág. 241 (Palissot); 1768, VII (Voltaire), 1770, III (Delisle de Sales); 1768, VI (*Chinki*); 1755, VII; 1756, II (d'Argens); 1768, IV (Mercier); 1756, VI (*La voix du patriote*); 1756, VII, pág. 313 (*La liberté de conscience*); 1769, IV (*Argillan*); 1770, I (*Ericie*). — Págs. 155 y 156: *Enseñanza*: Coyer (510 *bis*), págs. 189, 105; Guyton (553), pág. 209; Caradeuc (501), págs. 51, 84. Novelas: (1485 *bis*); (1441), págs. 58,

64. — Págs. 157 y 158: práctica de la enseñanza: Valenciennes (485), pág. 41; Le Mans (540), pág. 12; Tolón (494), pág. 30; Béziers (618), pág. 40; Rennes (503), pág. 23; Nogent (499), pág. 40; Vernon (891), 25 de diciembre; Magnac (307 *bis*); Louis le Grand (530), pág. 453. — Pág. 158: Progresos de la enseñanza: Troyes (505), autores franceses: (609), pág. 103 y (530), pág. 467; Valenciennes (485), pág. 44; Castres (598), pág. 280; Troyes (505), pág. 230. — Pág. 158: Premios de francés (624), pág. 80; (95); *Revue de l'enseignement secondaire et supérieure*, t. IV, pág. 287 y (891), 18 de agosto de 1769, 9 de setiembre de 1763; (558), pág. 85; Concurso general: (95), pág. 87; (41), I, 12. Discusiones públicas: Bayona (521), pág. 377; Magnac-Laval (307 *bis*), pág. 204; Vitry (805), pág. 274, 285; Riom (511), pág. 71. — Págs. 159 y 160: Colegios de espíritu moderno: Sorèze (616), (564), (443), pág. 35; escuelas militares (273), pág. 3. Rigollet (1356 *bis*). — Pág. 160: Enseñanza de la filosofía. Contra la escolástica, ejemplos en Savérien, *Histoire des philosophes modernes*, I, 1; Diderot (1204), XV, 526; d'Argens (1091), I, 136; Guyton (553), pág. 233; Coyer (510 *bis*), pág. 166. — Pág. 161: Protestas de los alumnos: Lemeur (611), pág. 245; Larevellière (151), I, 18; Besnard (29), I, 105; Arnault (7), I, 51; Millot (198), pág. 77; Baston (18), I, 29. — Pág. 161: Resistencias de la escolástica: Chartres (46), I, 40; Douai (502), pág. 31; Angulema (488), pág. 123; Arras (815), II, 662; Duval (260), I, 82; oposición (561), pág. 365; *Affiches*, 1757, pág. 165. — Págs. 162 y 163: Manuales de filosofía: véanse los títulos en la Bibliografía, nº 633 *bis* y s. Sobre la condenación de Le Ridant: archivos nacionales M. 71, nos. 40-43, 196. Proceso de Nantes (578), pág. 281. — Págs. 163 y 164: Cátedras de física: (561), pág. 275; (615), pág. 355; (579); Vanel, *Recueil de journaux caennais*; *Bulletin de la société d'études*... de Draguignan, 1898-1899, pág. 498; (572), pág. 471; (517), pág. 199; (574), I, 63; el curso manuscrito de la Sorbona es el de Roussel. Leprince (167). — Pág. 164: Moral laica: Louis le Grand (530), I, 463; Besnard (29), I, 108; festividad de Santa Ursula (561), pág. 371. — Págs. 164 y 165: Curiosidades filosóficas: Colegio de Clermont (catálogo de los libros de la biblioteca... del colegio de Clermont. París, Saugrain, Leclerc, 1764. Bib. de la Sorbona U, 28 in-8º); Lyón (346), pág. 271; Vitry (805), pág. 282; Loménie (534 *bis*), VI, 194; Jurain, *Mercure*, 1º de diciembre de 1753, pág. 149 y (506), pág. 564; Navarre (584); seminario de Lyón (251), pág. 59; Genty, archivos del Loiret, D, 337. — Págs. 166 y 167: Sobre los alumnos: Louis le Grand (530), I, 483; Le Mans (167); Troyes (505), pág. 190; Clermont (186), I, 62; Louis le Grand (530), I, 496; la *Maison de Sorbonne* (213); Siéyès (430), pág. 18; Grégoire (126), I, 327, II, 2; Fleury (105), pág. 245; Brissot (46), I, 35 y siguientes.

Tercera Parte

Capítulo I

Pág. 184: Collé en su diario (64 *bis*) y su Correspondencia (321), *passim*; Hénault (330), I, 335; Colardeau (320), 1899, pág. 413. Sobre las ediciones de las obras antifilosóficas, Monod (1555) y catálogo de la Bib. Nacional. — Pág. 185: *Mercure*, 1º de octubre de 1757. — Pág. 187: Thorel (1480), pág. 143. Tiphaigne (1481), pág. 42. — Pág. 188: duque de Penthièvre (148), pág. 9; de Castellane (383), pág. 1; La Ferronays (144 *bis*); Mme. de Créqui (324), pág. 10. — Pág. 188: Besombes (318), pág. 107; Montgaillard (208), pág. 16. Obispo de Toul (795), IV, 299; arzobispo de Cambrai (463), 12 de enero de 1779. Censuras de la Sorbona: Archivos Nac. M, 75, nos. 7-124. — Pág. 189: Burguesía y pueblo: Joubert (384); Carnot (51); Mollien (202); Nicolas (221); Monier (206); Gauthier (116), pág. 33; Le Clerc (160), pág. 195; Mercier (191); Boutry (745), págs. 86-91; Tamisier (261), pág. 21. — Pág. 190: El pueblo: parroquia de Ruillé (156), pág. 126; Doué (29), I, 15, 45; Valence (257), pág. 103; Vasseny (734), pág. 111; Autun (66), pág. 414; Languedoc y Provenza (116), pág. 160. Sobre los jubileos (1555), págs. 356, 460; Barbier (11), V, 39; el *Observateur anglais* (472), III, carta 25; (828), pág. 426;

Rutlidge (452 *bis*), 1776, pág. 234; anónimo inglés (1501 *bis*), pág. 221; Norvins (223), I, 207. — Págs. 190 y 191: Teatro: Nantes (769), pág. 38; Chabanon (54), pág. 12; Colardeau (320), 1899, pág. 393; Mme. Cavaignac, Tilly, Milscent, Leprince, véanse nuestros *Morceaux choisis* de J.-J. Rousseau, París, Didier, págs. 35-36; Velaine (463). Supl. del 28 de abril de 1769; el padre Hyacinthe (874), pág. 60; Beaurieu (458), 1º de julio de 1759, pág. 97; Roucher (1360 *bis*), cap. 9, notas. — Págs. 191 y 192: Ingenuidades: París (464), pág. 403; Vendômois (38), pág. 221; Seguin (251), pág. 32; príncipe de Ligne (347), I, 122; Convulsionarios (467), 15 de abril de 1780. — Pág. 192: Resistencias políticas: Mme. du Deffand (331), II, 180 y (332), II, 227; duquesa de Choiseul (331), I, 55. Novelas. La *Optique* (1454), pág. 52; *Naru* (1447), pág. 62. — Pág. 194: La vida: muerte de Luis XV (463), 8 de mayo de 1774; Dubault (463), adiciones, 18 de julio de 1771. — Pág. 195: Sobre los colegios: (223), I, 10 y (29); Montbrison en *Affiches de Normandie* (891), 23 de abril de 1779; Le Mans (568), pág. 233. — Págs. 196 y 197: Las costumbres: Grosley (128), pág. 46; Autun (66), pág. 427; Thouars (203), pág. 16; Lyón (94), pág. 33. Libros de familia: Seguin (251), pág. 80; véanse los títulos de los libros de familia citados en la Bibliografía. — Pág. 198: Testimonios generales: Giovanelli (1538), II, 411; Mercier (1310), cap. 25; Moore (450), I, 27.

Capítulo II

Págs. 199 y 200: Voltaire: Carta de Mme. du Deffand a Walpole, 8 de marzo de 1778. — Pág. 203: "El célebre Monsieur Diderot", en Métra (467), 28 de diciembre de 1784. — Pág. 205: Para las tolerancias concedidas a Mably: la Harpe (1270), II, 51; Métra (467), 1º de diciembre de 1784; 29 de abril de 1785; Belin (1504), pág. 333. — Pág. 206: Ediciones colectivas de Mably, véase Quérard y Lyón, Delamollière, 1792 (Bib. personal). Ediciones de Delisle de Sales, véase (1558 *ter*). — Pág. 206: Condena de Delisle de S. (1504), pág. 303. — Págs. 208 a 210: Opiniones de L.-S. Mercier: revolucionarias: (1471), cap. 38, cap. 76; t. II, pág. 105; moderadas: (1471), cap. 26, 76; *ibid.*, t. II, pág. 104; (1313), I, 337; (1310), cap. 502; (1311), cap. 71; t. II, pág. 109; *Tableau* (1310), caps. 4, 7, 15, 55, 60. Véase también (1543), pág. 201. — Pág. 211: Escritores más oscuros: Gaillard: carta de Mme. du Deffand a Walpole, 9 de julio de 1775; Vertot (467), 3 de setiembre de 1783; *Éloge de l'Hospital* (1237), (1356), págs. 20, 22, 45. Cardenal de Boisgelin (410 *bis*), pág. 302; Linguet (1293), págs. 70, 222; sobre los folletos, véase Métra (467), 15 de enero de 1783, 29 de abril de 1785. — Pág. 212: de Ponçol (1349), pág. 10 y cap. 5; d'Espagnac (463), 10 de abril de 1780; Yvon (463), 4 de octubre de 1780; Mailli, *L'esprit des croisades*, París, Moutard, 1780; Robinet (1360); Pastoret (1341); Ferrières (1222); Levesque (1285). — Págs. 212 y 213: Sobre las obras antirreligiosas, véase mi Bibliografía (1558 *ter*); Millon (1317), pág. 133. — Manuel (1299), pág. 1; Maréchal (1301), pág. 36; Voltaire "beatón" (467), 11 de junio de 1783. — Pág. 213: Reformas políticas: Bachaumont, 24 de noviembre de 1776; Mercier (1310), cap. 834; Stourm (1573). Sobre los títulos completos y fechas de las obras véase nuestra Bibliografía. — Pág. 214: Lezay-Marnesia (1289), pág. II. — Pág. 214: Levesque (1284), 1ª parte, caps. 33-35; Barnave (1096), III, 270; Condorcet (1499), pág. 25; Martín de M. (1305); Morizot (1333), cap. 1. — Pág. 215: Además del *Éloge de l'Hospital* de Guibert, ver su *Essai de tactique* (1236), pág. XXIV. — Pág. 216: Deleyre (1187), págs. 316, 82, 111, 23, 45, 63; Carra (1154), págs. 5, 18, 220; Maréchal (1302), salmo 18 y (1301); y Bachaumont, 25 de enero de 1786. — Págs. 216 y 217: Tifaut (1380), pág. XVI; Boncerf (1122), pág. 64; Perreau (1343); *Code de la raison* en Métra, 30 de noviembre de 1776; marqués de Mirabeau (1323), pág. 127; Manuel (1299). — Pág. 217: Reformas sociales: en especial Brissot (1392), t. VI, pág. 320; Prost en su *Dictionnaire de jurisprudence* (1784); Pastoret (1340), pág. 7; sobre Dupaty, Métra, 5 de noviembre de 1784. Otros reformadores del código; Landreau du Maine au Picq, Petion de Villeneuve, etcétera. — Pág. 218: Sobre las finanzas, véase Lichtenberger (1543); *Encyclopédie*

méthodique, véase en especial la parte *Finances*, Discurso preliminar; parte *Economie politique*, artículo *Impôt*; d'Arcq (1088), Prefacio I, caps. 6, 7, 12; II, caps. 2, 3; Deleyre (1187), pág. 262 y sigs. — Pág. 219: Bouilly (42), I, 70; *Enciclopedia*, parte *Jurisprudence*, en *Divorce*. — Págs. 219 a 221: Literatura de imaginación: *On ne s'y attendait pas* (1487), II, 15, 18, 118; *Roman philosophique* (1489), pág. 92; Doray (1442), págs. 11, 14, etcétera. Nougaret (1473), I, 34, 121; II, 190, 329; III, 203, 264; IV, 196, etcétera; *Roman philosophique* (1489), págs. 79, 96, 100, 104, 112, etcétera. — Pág. 221: Teatro: Lemierre en Bachaumont, 30 de junio de 1780; sobre los *Druides* (323), pág. 839, Bachaumont, 22 de marzo, 19 de abril, 18 de mayo de 1772; sobre *Jean Hennuyer*, Bachaumont, 12 de noviembre de 1772. — Pág. 223: Papel de los filósofos en la Revolución, véase Lichtenberger (1543), Kuscinski (407), Feugère (1524), Morellet (213), Marmontel (186), III, 181; Baldensperger halló en la biblioteca de Amsterdam una carta inédita de Mercier, en la cual reniega de la Revolución. — Págs. 225 y 226: Moral social: Premio de la Academia: Bachaumont, 25 de agosto de 1784; Concurso de Châlons (740), pág. XXXVI, 212; Chastellux (1164), Introducción; *Journal de Lyon* (793), pág. 170. — Págs. 227 y 228: Difusión: des Essarts en el artículo *Hôpital*; Boismont (1119), I, 6. Discursos reales (740), pág. 146. *Avis sincère* (719), pág. 30; Boismont (1119), pág. 3; Métra, 19 de diciembre de 1781. Sobre las *rosières* y fiestas de la virtud (1556 *bis*), pág. 116; los versos son de Roucher en *les Mois*. — Págs. 228 y 229: El estudio del nacimiento del sentimiento patriótico está esbozado en Brenner (1508); Duclos (1210), I, 186; Facultades de Rennes (661), pág. 117; Vallier en *Mercure*, abril de 1759. Sobre las obras dramáticas: (1508); Lyón en (793 *bis*); El navío *Le Citoyen* (445), pág. 39. La escuadra ciudadana (758), II, 416. Sobre la Filopatría, *J. des Savants*, 1782, pág. 344 y *J. de Paris*, 14 de febrero de 1782. Opinión de un bordalés (826), pág. 10; *Affiches du Dauphiné*, 1774, pág. 107; 1775, pág. 95. — Pág. 229: *J. de Paris*, 29 de marzo de 1779; 2 de marzo de 1783; 30 de setiembre de 1784; 15 de agosto de 1784; 19 de mayo de 1786; 3 de setiembre de 1787; *J. de Lyon*, 1785, págs. 11, 39, 89. Sobre *La bienfaisance française*, Métra, 25 de mayo de 1778. Sociedad de emulación (941), pág. 168; Bachaumont, 15 de mayo de 1777, 4 de julio de 1783; Archivos del Calvados C, 2502; Bloch (740), pág. 353. — Pág. 230: Boucher d'Argis (1126). Hospitales: Bachaumont, 28 de abril de 1783, 27 de junio de 1787. Sociedades de provincia (1565), pág. 163 (896), 6 de julio de 1768; Y. Bezard en *Revue de l'histoire de Versailles*, 1921, pág. 260 (424), pág. 158; Bachaumont, 20 de mayo de 1786, 4 de mayo de 1787; archivos de Bourg GG, 244. Grandes señores e intendentes: (740), pág. 351; (1493), pág. 212; (807); (210), pág. 24; H. Bonhomme (*Le duc de Penthièvre*, París. 1869); (223), I, 129; Bachaumont, 26 de noviembre de 1781.

Capítulo III

Pág. 232: Sobre la legislación: Bachaumont, Adiciones del 5 de abril de 1774; 14 de julio de 1781, 15 de mayo de 1785; Archivos de l'Hérault C, 2804 y J.-P. Belin. Edición de Voltaire: Bachaumont, 9 de mayo de 1781. Libros condenados: Belin; Rocquain (1563 *bis*); Monin (1554); colección Anisson (1577); Bachaumont *passim*. — Pág. 233: Vitel (100), I, 24; Sylvain Maréchal, Bachaumont, 9 de julio de 1785. *Vie privée*, Métra, 7 de marzo de 1781, 14 de enero de 1781; el *Alambic*, Bachaumont, 11 de abril de 1780; Raynal (1524), pág. 277. Contra los censores: Métra, 14 de octubre de 1775 y (99), I, 58. Sobre la venta en Versalles (876). — Pág. 234: Brissot (46), I, pág. 104 y (315), pág. XXI. Fauche-Borel (100), I, 14; Delisle de S. (1192), pág. 107; Andrews (441), pág. 75; Rutlidge (452 *bis*), pág. 280. — Pág. 234: Sobre el número de ediciones, véase (1558 *ter*); Feugère: catálogo de la Biblioteca nacional. — Págs. 235 y 236: Sobre la irreligión de los oficiales (1501), II, 220. Sobre los "salones": (260), I, 45; (252), I, 56; (383), pág. 1; (349), 11 y sigs.; (431 *bis*), pág. 36; (2), I, 167; (389); (115); (84), I, 7; (280), pág. 36; (112), I, 4; (397), pág. 10; (21); (252); Bachaumont, 16 de

junio de 1772; (84), etcétera. Compradores de libros prohibidos: (1505), pág. 102. — Pág. 236: Condesa de Egmont (388), pág. 110; Saint-Chamans (248), pág. 71; príncipe de Conti, Bachaumont, 6 y 10 de agosto de 1776 y (332), III, 243. — Págs. 236 y 237: El clero: (615); (1119), pág. 19; Bachaumont, 26 de enero de 1784; de Boisgelin (410 *bis*), pág. 190; predicadores (1555), pág. 461; Bachaumont, 10 de abril de 1780, 30 de abril de 1781, 4 de setiembre de 1786; Métra, 30 de agosto de 1775. — Pág. 237: Cochin (325), 18 de mayo de 1782; sacerdotes incrédulos: (148), pág. 3; (366), nueva serie I, 346 y (245), II, 185; (223), I, 35; (1505), pág. 103. — Págs. 237 a 239: Nobleza liberal: las citas provienen de (252), I, 39; (28); (41), I, 92; (232), I, 59; (222), pág. 22; (56), I, 29. Ejemplos: (1514), pág. 233; (222), pág. 24; (280), pág. 29; (112), comienzo; (223), I, 22; marqués de Paulmy, Métra, 17 de junio de 1785; María Antonieta (1537); ejemplar de Raynal, Bib. Nacional Res. 2623; (354), pág. 74; Bachaumont, 14 de junio de 1780; Ségur (252), I, 100; Montlosier (209), pág. 37; La Fayette (413), II, 243; Girardin (122), I, 61; d'Egmont (388), pág. 110. — Pág. 239: Salones liberales: (1514), pág. 222; (380), pág. 19; Bachaumont, 11 de noviembre de 1780, 30 de mayo de 1781 y las memorias citadas más arriba, págs. 273 a 275. Gente de letras: Young, I, 229; (260), I, 60 y (1559 *bis*). — Pág. 240: Sacerdotes liberales: (410 *bis*), pág. 303; (422), cap. 2; cura d'Orangis (1514), pág. 236; Ségur (252), I, 39. — Pág. 240: Clases medias: Libelo (1414), I, 3; Montbarey (207), III, 153; Duveyrier (95), pág. 50; *Histoire de Laurent Marcel* (1483 *bis*), II, 153; Ducis (328), 9 de abril de 1771; Cochin (325), pág. 78. — Pág. 241: Ejemplos: Bachaumont, 4 de marzo de 1785, 6 de marzo de 1774, 28 de junio de 1783, agregados 4 de agosto de 1774; de Vandeul (578 *bis*), pág. 23; Carnot en sus *Mémoires*, París, Baudouin, 1824, pág. 200; Fréville (217), pág. 94; C. du T. (443), pág. 42; Thiébault (263), I, 185; Moreau de J. (212), pág. 363. Disposiciones policiales: (1554), pág. 403; ordenaciones (1555), pág. 463; Bachaumont, 22 de agosto de 1784 y 19 de noviembre de 1785. — Págs. 241 y 242: Burguesía liberal: Mme. de Boufflers (341), pág. 267; de Véri (275), I, 298; Rutlidge (452 *bis*), 1776, pág. 22. Anécdota en (1399), 1º de agosto de 1787. C. du T. (443), pág. 8, Bouisset (845), pág. 94; Servan (1376), pág. 243. — Págs. 242 y 243: Desmoulins (391), pág. 21. Prestigio de los filósofos: (1310), t. IX; la Nueva Atenas (1501 *bis*), pág. 223; (260), I, 110; (1493), pág. 150; Baston (18); de Cicé (208), pág. 17; de Belloy (182), I, 205; presbítero Riballier, carta inédita de 1784, analizada en un catálogo de la librería H. Safroy, calle Guénégaud 15, París, 1926. Joubert (384); Bergasse (1112); Mme. de Castellane (389); burgueses parisienses (408 *bis*). — Pág. 244: Los cafés: Mopinot (357), julio, pág. 186; cantidad de cafés: (1525 *bis*), cap. 13; (1310), I, cap. 71: *des cafés*. — Pág. 244: copla en Métra, 26 de octubre de 1778; Mlle. C. D. en *J. de París*, 13 de julio de 1785. — Págs. 244 y 245: Los clubes: Métra, 17 de febrero de 1785, 28 de diciembre de 1784; Bachaumont, 25 de marzo de 1785; (213), I, 337; (1497); Bachaumont, 9 de agosto de 1785; *Avis sincère* (719), pág. 30; Lefebvre de B. (161), pág. 12; club de Brissot (315), pág. 74; club político, Bachaumont, 4 de abril de 1782; Guimar (796), pág. 531; Métra, 23 de julio, 3 de diciembre de 1783; Bachaumont, 28 de agosto de 1787; sociedad galo-americana (315), págs. 106, 111. — Págs. 246 y 247: Sociedades literarias: Pahin de la Blancherie, *Mercure*, junio de 1781, pág. 233; Bachaumont, 19 de junio de 1778, 7 de febrero de 1779, 1º de julio de 1781, 3 de enero, 10 de marzo, 22 de abril, 28 de octubre de 1782, 18 de diciembre de 1784, 5 de febrero, 17 de abril de 1786. Sobre los Museos: (515); Bachaumont, 17 de noviembre, 1º de diciembre de 1780, 2 de diciembre de 1781, 7 de diciembre de 1782, 5 de febrero, 27 de julio, 7 y 9 de agosto de 1783, 1º de enero, 7 de diciembre, 31 de diciembre de 1784, 5 de agosto, 18, 24 de diciembre de 1785, 5 de octubre de 1786, etcétera; *J. de París*, 30 de noviembre de 1783, 1º de diciembre de 1784, etcétera; (1559 *bis*), pág. 210; Métra, 13 de junio de 1778, 19 de marzo, 22 de octubre de 1783, etcétera; (366), I, 313; (217), págs. 62, 87; (434), pág. 166. Sobre el Liceo (515); Bachaumont, 24, 28 de abril de 1784, 4 de enero, 27 de febrero de 1786, etcétera; *J. de París*, 7, 13, 20 de febrero, 24 de noviembre de 1786, 27 de octubre, 1º de diciembre de 1787; (1312), conversación 18, Cloots (1169), pág. 77. — Pág. 247: Bachaumont,

30 de abril de 1782; Academia del Pont Saint-Michel (385), pág. 32; sobre la Sociedad de emulación, véase en especial el *Espion Anglais*, t. VI; Cordier de Saint-Firmin, Bachaumont, 17 de noviembre de 1782. Cursos: *J. de París, passim.* — Págs. 247 y 248: Bibliotecas públicas: Bib. Nacional (453), I, 323; (538), II, 202; (1310), Nº 194; (449), pág. 117; (452), pág. 292; Bib. Sainte-Geneviève (538), I, 82; (449), pág. 97 y (441), pág. 216; sobre otras bibliotecas (441), pág. 217; (449), pág. 117; *France littéraire* (976), 1784; *J. de París*, 21 de enero de 1780; Archivos municipales de París, 01609, Nº 387. — Pág. 248: Gabinetes de lectura: Bachaumont, 30 de diciembre de 1762; colección Anisson, 1577, 22 085, Nos 52, 56, 56 *bis*, 68, 69, 71; (621), pág. 83. Junker en *Mercure*, diciembre de 1777, pág. 184.

Capítulo IV

Págs. 249 y 250: Provincia atrasada: Voltaire, *Dict. philosophique*, artículo *Goût*; la Dixmerie (1269 *bis*), cap. 32; Montlosier (209); Valès (269); Dutillieu (94); d'Argenson (6), 17 de junio de 1751; Bourges (867), pág. 273; A. Young (454), 31 de agosto de 1787, 4 de julio, 27 de julio, 7 de agosto de 1789; Mme. Roland (366), I, 144, 517; Guéret (873); Poitiers (737), pág. 159; Nevers (413), pág. 53; Limousin, Archivos históricos del Limousin, t. IV, 1892, pág. 379; Auvernia (447), III, 337. — Pág. 250: Nobleza y clero: Mme. de la Tour du Pin (152), I, 3; obispo de Lescar (300), pág. 209; párroco de Valmunster (426), I, 7; de Prades (863), pág. 102; canónigo de Cambray, Bachaumont, 12 de enero de 1779; el *Esprit* de Raynal (671 *bis*), pág. 344; Chartres (46), págs. 57-62; presbítero Bouisset (845), pág. 93; Lorena (833), págs. 89, 90, 358; Montlosier (209), I, 36. — Pág. 251: Liberalismo: Raynal (1524), pág. 420; Vaublanc (273), pág. 82; Thuret. Boletín de la Ac. de Ciencias... de Clermont-Ferrand, enero de 1924; Fléchères (843); Tryon (112), I, 118; Gontaut-Biron (149), pág. 62; Normandía (764), pág. 111. — Págs. 252 y 253: Clases medias: Lyón (793 *bis*); monseñor Douaz (883), pág. 89; Perpiñán (138), pág. LXI; Lila, Bachaumont, 8 de octubre de 1784; Annonay (697), pág. 73; Ibarrart (312), pág. 432; M. R... (376), pág. 10; Mlle. Cannet (366), nueva serie, I, 459; Lorena (833), pág. 352; François de N., *Année littéraire*, 1774, t. I; Ibarrart (312), pág. 422; Chartres (46), I, 59, 62; Mme. Nuttet (393), pág. 307; Pontivy (819), pág. 66. — Pág. 253: Menosprecio del domingo: Caen (147), pág. 77; Moulins (78), pág. 668; Rambervilliers (785), pág. 195; Ainay-le-Château (809), II, 523; Saint-André (147), pág. 178. — Pág. 254: Liberalismo: Largentière (834), pág. 133; de Véri (275), I, 26. Sobre los salones de provincia: Caen (870), pág. 380; Mayenne (790), pág. 378; Agén (157), pág. 5. — Págs. 254 y 255: Teatro: Sobre los teatros de sociedad: Tours (42), I, 49; Clermont (209), I, 43; Dijón (195), págs. 120, 182, 187; Autun (66), pág. 409; Guise, *ibíd.*; Poitiers (757), págs. 182, 203; Saint-Dizier, Aviñón, etcétera (116), *passim*; Quintín (105), pág. 249. *Éricie* (1528), pág. 367; *Année litt.*, 1770, I, pág. 35; *Affiches d'Orleáns*, 27 de octubre de 1775; *Affiches de Reims*, 4 de diciembre de 1786. *Olympie* (791), pág. 110; (743), págs. 107, 127; *Veuve du Malabar*, *Affiches de Chartres*, 21 de enero de 1784; *Les Druides*, *Affiches d'Orleáns*, 27 de enero de 1786; *Partie de chasse* (743), I, 21; (769), pág. 49; *J. de Lyon*, 1784, pág. 13; (757), pág. 214; Burdeos, Courteault en *Revue historique de Bourdeaux*, julio-octubre de 1923; *Barbier de Séville* (780), pág. 210; (791), pág. 113; (116), pág. 106; *Mariage de Figaro*; Lyón: *J. de Lyon*, 1785, pág. 233; (827), pág. 162; (1064), pág. 41; *Affiches d'Orleáns*, julio y setiembre de 1785; Archivos de Bourg, DD, 32; (743), I, 107, 122; (791), pág. 126; (833), pág. 352; Lila (816), I, 355; para Burdeos (881 *bis*). — Págs. 255 y 256: Testimonios generales: Mercier (1310), cap. 354, Delandine (942), pág. 23; Auvernia (385), pág. 15; Lyón (793): "Carta a Mercier o descripción de Lyón"; Alais (387), pág. 82. Venta de libros: Nimes, Archivos de l'Hérault C. 2804, 2813; Burdeos (730), pág. 16; Agén, *ibíd.* Rennes, Archivos de Ille-et-Vilaine, C. 1468; Brest (807), pág. 178; Lyón (787), pág. 68; Amiens (751), II, 396 y (527), pág. 578;

Montauban en Lévy-Schneider, *Jeanbon Saint-André*; Pontivy (819), pág. 58; la *Enciclopedia* en Lyón, *Affiches du Dauphiné*, 1776, pág. 126. Compradores de libros prohibidos (1505), pág. 104. Regnault (869), pág. 143. Bibliotecas siguientes: (1510), t. VII, págs. 46-47; Lapauze (669), pág. 53; Desgenettes (77), pág. 48. — Pág. 257: Academias: Agén (977), pág. 3; Orleáns, *Mémoires de la société d'agriculture... d' Orleáns*, 1900, pág. 1; Bayeux, *Bulletin de la Société historique... de l'Orne*, enero-abril de 1923, pág. 123 y (845), pág. 60. Contra sus habladurías: (1343), cap. 22; (1147), pág. 163; (207), III, 164; Dupont de J. (934), pág. 12; Latapie (446), pág. 349. — Págs. 257-258: Curiosidades filosóficas: Arras (957), pág. 64; Burdeos (952), pág. 374; La Rochelle (765), II, 177; (978), pág. 27 y *Année littéraire*, 1786, t. V; Amiens, *Mercure*, 5 de octubre de 1778, pág. 55; Agén (938), pág. 20; Juegos florales en 1778; Raynal (945 *bis*), I, 142 y (1524), pág. 273; Ruán (941); Ferlet (1220 *bis*), pág. I; Montbarey (207), III, 164. — Pág. 258: Problemas religiosos: Montauban, *Affiches de province*, 1777; Besanzón (941), pág. 209; Toulouse sobre Bayle: *Affiches de province*, 1772, pág. 131; Correspondencia de Grimm (464 *bis*), X, 7; Voltaire, *Dict. philosophique*, artículo Bayle; archivos de l'Hérault, C. 2813. — Págs. 258 a 260: Problemas políticos: Juegos florales, *Affiches de province*, 1783, pág. 111. Besanzón (932) encabezamiento; Babeuf (1543), pág. 442; Lyón en Grosclaude (793 *bis*) y *Affiches du Dauphiné*, 11 de mayo de 1787; Agén (977), pág. 15; Châlons (963), pág. 224 y s.; (941); *Affiches de province*, 1779, pág. 200; Orleáns, Archivos del Loiret, D 710-713; Metz (434), pág. 183 y (980); Ruán (953); Agén (977); Burdeos (952), pág. 85; Angers (932) encabezamiento; Arras (957), pág. 64; Dijón, *Mercure*, febrero de 1773, pág. 155. — Págs. 260 y 261: Universidades. Sobre las disputas de los universitarios (1506); Venalidad: Perrault, *Mémoires*; Montpellier (578), pág. 265; La Mettrie (1506), pág. 12; Angers (29), I, 122; Reims (315), pág. XX; Bourges (498), pág. 26. En los *Cahiers* ver (985), (986), (982); clero del bailiaje de Autun; Tercer Estado de Vienne, Saint-Sauveur-le-Vicomte, Belley, etcétera. Decadencias: (622) y Liard (574). Sobre lo que sigue, véase Liard. — Pág. 262: Sociedades literarias: Châlons (975), pág. 45 y Archivos de Châlons BB 33; Arras (815), II, 648; Clermont (933), pág. 206; Besanzón (975), pág. 28; Alais (387), Reims (840), pág. 137; Milhaud (976), I, 105; Laval (854), pág. 259. — Págs. 262 y 263: Fundación de esas sociedades: Metz (979); Estrasburgo (967), págs. 55, 56; Mayenne (790), pág. 576; Bayeux (928), pág. 122; Cherburgo, *Affiches de Normandie*, 28 de mayo de 1773 y *Affiches de province*, 1774, pág. 16; Carentan (976), 1784, pág. 61; Villefranche, *Affiches de province*, 1775; Lyón (973); Clermont, *Feuille hebdomadaire pour la province d'Auvergne*, 21 de octubre de 1779; Saint-Antonin (933), pág. 205; Périgueux (945), pág. 597 y Archivos de Périgueux, BB 34; Moulins (696), pág. 122; Grenoble (787), pág. 70 y Archivos de Grenoble, GG 243; Boulogne, *Bulletin de la société académique de Boulogne-sur-Mer*, 1882, pág. 270; Bourg (754), pág. 85; Valence (787), pág. 70; Mortain (976), 1784; Lila (713), I, 372 y (981); Dunquerque (407), artículo Fockedey; Dijón (933), pág. 205; Villefranche, *Affiches de Toulouse*, 14 de mayo de 1788; El Havre (741), III, 447; Bergerac, etcétera (933); *Affiches de Dijon*, 7 de agosto de 1787. — Pág. 263: Su actividad: Lila (981); Roye (758), II, 508; Valence, Archivos de la Drôme, D. 72; Saint-Antonin (944). Sociedad patriótica bretona (959); Agén (955) y (446), pág. 349. — Pág. 264: Castres (946); Laval (966); Mulhouse (967); Toulouse, *Affiches de Toulouse*, 23 de enero de 1788; El Havre (741), III, 447; Saint-Brieuc, *Mémoires de la société d'émulation des Côtes-du-Nord*, 1922, pág. 102. Rennes (936), I, 32. — Pág. 265: Lyón (754), (973) y (793 *bis*); Metz (979). — Págs. 266 y 267: Cámaras de lectura: Nantes (796), pág. 518, Archivos de Nantes, GG 669 y (962); Bourg (206), pág. 261; Lyón en (793 *bis*); Coutances (74), II, 48; Boulogne (466), pág. 92; Colmar (798), II, 155; Bayeux, *Bulletin de la Société historique... de l'Orne*, enero-abril de 1923 y (961), pág. 219; Niort (943), pág. 65; Rennes (971), pág. 193; Chartres (886), 19 de diciembre de 1781; Lyón (793 *bis*); Quimper y Saint-Malo (936), I, 20; Pau (1510), VII, 47; Saint-Gilles (931); Bourges (883), 30 de marzo de 1785; Morlaix, Troyes, Auxerre, *ibíd.*; Le Mans (219), II, 130; Niza, en *Nice historique*, enero, febrero de 1924, pág. 25; Moulins (933), pág. 205; Machecoul (962), pág. 363; Clermont

(454), 12 de agosto de 1789; Auxerre (853), pág. 188; Metz (454), 14 de julio de 1789; El Havre (929), pág. 7; Saint-Brieuc, Saint-Pol, Archivos de l'Ille-et-Vilaine, C 1318. — Pág. 267: Oficinas de correspondencia: (962), pág. 360; *Affiches de Normandie*, 13 de marzo de 1767; (1566); Luneau de B. (1577), Nº 22 123 (47 y 48); 22 085 (Nº 71); Archivos de Boulogne, 1681; Georgelin (962), pág. 359. — Pág. 267: Clubes y cafés: Clamecy (761), pág. 99; Angers (29), I, 134; Reims (1019), pág. XXIX; *Affiches du Poitou*, 1786, pág. 102; Dôle, *Affiches de Dijon*, 7 de agosto de 1787; Bergerac (685); Burdeos (822), pág. 249 y (826), pág. 30. — Pág. 268: Evolución de esas sociedades: Cherburgo, Coutances, Limoges (933), pág. 212; Bergerac (685), Castres, etcétera (933); Bretaña (962), (937) y (933); estudiantes de derecho (862), pág. 52. — Págs. 269 y 270: Bibliotecas: Provins (1510), VII, 43; Meaux (569); Lila (871), pág. 72; Laval (854), pág. 248; Caen, Archivos del Calvados, D. 501; Lyón (837), II, 837; Burdeos (806), pág. 577; Dijón, Archivos de la Côte-d'Or, D. 20; Nantes, Archivos de Nantes, GG 668; Nancy (948), pág. 1 y (845 *bis*), pág. 761; Lyón, Archivos del Ródano, D. 264, 265, 450; Lyón (837), II, 837; Niort (943), pág. 65; Langres, Archivos, BB 1309, 1234, 1235, 1156; Reims, *Affiches de Reims*, 5 de abril de 1773; Grenoble (951), pág. LXXVII y *Affiches du Dauphiné*, 6 de mayo de 1774, 2 de marzo de 1787; Burdeos (952), pág. 377 y (451), folio 118; Toulouse (451), folio 115; Carpentras (451), folio 49; Pamiers (484), pág. 50; Grenoble, Archivos, GG 242; Périgueux (1510), VII, 43; Ruán (953), I, 35; Poitiers: *Affiches du Poitou*, 20 de marzo de 1783; La Rochelle (978), pág. 25; Valence, Archivos de la Drôme, D. 72; Troyes (496), pág. 85; Vesoul (992), I, 18; Verdun (145), I, 101. — Págs. 270 y 271: Cursos públicos: Angers (151), I, 54; Dijón, Archivos de la Côte-d'Or, D. 21; Verdun (595), pág. 68; Orleáns, *Affiches d'Orleáns*, 14 de agosto de 1767; Rennes, Archivos de Ille-et-Vilaine, C. 2531; Escuelas: Reims, *Affiches de Reims*, 28 de setiembre de 1772; Angers, *Mémoires de la Société nationale d'agriculture... d'Angers*, 1902-1903; Rodez (576), pág. 127; Caen (597), pág. 23; Grenoble, *Affiches du Dauphiné*, 1777, pág. 134; 10 de junio de 1778, pág. 22; Metz (980); Châlons, Archivos, GG 154; Amiens, Archivos, AA 28; Reims, *Affiches*, 17 de abril de 1780; Bourg, Archivos del Ain, D. 11; Verdun (595), pág. 68. Sociedades de emulación: Reims (956), pág. 185; Burdeos (934), pág. 9. Museos y Liceos: Dijón (964), pág. 18 y Archivos de la Côte-d'Or, D. 139, C 3690; Orleáns (954), pág. 191; Burdeos (806), pág. 577, (934) y (822), pág. 304; Lyón, *Journal de Lyon*, 1786, pág. 56; 1787, pág. 42; Toulouse, *Affiches de Toulouse*, 30 de abril de 1788; Doray de L. (1442), pág. 11.

Capítulo V

Págs. 273 y 274: Villemain (627), Número de alumnos: Louis le G. (530), I, 77; Pontoise, Archivos de Seine-et-Oise, D. 83 (1783); Clermont (650), pág. 414; Montbéliard (547), pág. 94; Chinon (623), pág. 101; Neufchâteau (593). En progresión: Rennes (1531 *bis*), pág. 20; Châlons, Archivos del Marne, D. 49; Belley (608), pág. 130; Sorèze (616), pág. 485. En regresión: Chinon (623), págs. 93, 101; Le Mans (540), pág. 9; Angulema (488), pág. 126 y Bourrilly (983), pág. 142; la Flèche (486), pág. 123; Riom (511), pág. 147; Troyes (496); Amiens (527), págs. 529, 630; Reims (506), págs. 471, 617; Bourges (498), págs. 17, 40; Ruán (606), pág. 73; Léon (592), pág. 84; Saint-Sever (629); Moulins (491), pág. 287; Pau (516), pág. 181; Nantes (578), pág. 182; Bellac, Archivos de la Haute-Vienne, GG 30; Grenoble, Archivos de Grenoble, GG 237; Burdeos (543), págs. 489, 511, 513; Poitiers (838), pág. 106; Châtellerault (983), pág. 137; Sedan (847), III, 442; Charleville, Archivos de la ciudad, GG 91; Compiègne (314), pág. 264; Autun (610), pág. 1; Verdun (595), pág. 76; Guéret, F. Villard, *Le collège de Guéret*, 1906, pág. 43; Abbeville (828), II, 522, Montpellier (545), pág. 58; Péronne (626), pág. 38; Pamiers (484), págs. 34, 50; Tulle (1035), pág. 100; resolución del Parlamento (605), 1903, pág. 47; *cahiers* (986), pág. 10. — Pág. 274: Supresión de colegios. Ejemplos de colegios ínfimos (486), (602), (738), (481); Pontivy (819),

pág. 277; Ploërmel (736 *bis*), pág. 178; Cloutier, Archivos del Calvados, D 504; Armentières, archivos de la ciudad, GG 95; Montreuil-Bellay, G. Charier, *Montreuil-Bellay à travers les âges*, Saumur, Charier, 1913, pág. 168; condado de Nantes (578); Ensisheim, *Bulletin de la société belfortaine d'émulation*, 1872-1873, pág. 75; Saint-Nicolas, A. Allier, *Histoire de Morlaix*, Auch, 1878, pág. 43; Thiers (560), pág. 270; Aire, etcétera (556), pág. 102. — Pág. 275: Quejas sobre la decadencia: Auxerre (602), pág. 185; véase también (498), pág. 51. — Pág. 275: Prestigio de la enseñanza: Autun (610), pág. 25; Eu (497), pág. 286; Magnac-Laval (587), pág. 203; Brioude (560), pág. 300; Glais (123), pág. 4; Gimont (525), pág. 278; Avallon (602), pág. 223; Orleáns, *Affiches d'Orleáns*, 5 de setiembre de 1777; Chartres, *Affiches de Chartres*, 27 de marzo de 1782. — Pág. 276: Becarios: (530), I, 309, (737), pág. 95; (493), pág. 366, Archivos de Moulins, D. 10; (798), II, 90; (623), pág. 111, (527), pág. 695, (616), pág. 366, (522), pág. 297, (807), pág. 222. — Págs. 277 y 278: Programas de enseñanza: Bérardier (535), pág. 93; Riom (628), pág. 150; Dijón, archivos de la Côte d'Or, D. 20, 21; Bourges (498), pág. 41; Belley (608), pág. 139; Bourg, Archivos, GG 244, D. 11, etcétera. En la mayoría de las historias de colegios se hallarán ejemplos análogos. Lo mismo para las discusiones públicas: Ancenis (578), pág. 131. Pequeños colegios: Rebais (Ardennes), Archivos, O. 7; Villeneuve-le-Roi (602), pág. 249; Chabeuil (565); Desaix (417). — Pág. 278: Maestros de pensión: Verdier, J. Philippe en *Revue pédagogique*, 1910, pág. 327; Duchange, *Affiches de Picardie*, 18 de setiembre de 1773; la Saussaye, *J. de Normandie*, 20 de abril de 1788; Gresset, *Affiches de Bourges*, 23 de febrero de 1785; *Affiches de Reims*, 17 de enero de 1780, 27 de diciembre de 1784; Abbeville (599), pág. 334. — Págs. 279 a 281: Resistencias: Gosse (549); Proyart (1510), VII, 122; Eu (497), pág. 62; Dreux (1557), pág. 91; Troyes (505). Enseñanza del francés: Mayenne (790); Tourcoing (570), pág. 31; Orange (630), pág. 69; Bayonne (521), pág. 380; Doué (29), I, 51; Verdun (595), pág. 72; Doubs, *Revue de l'enseignement secondaire*, t. V, pág. 167; Burdeos (543), pág. 522; colegio de Harcourt (223), I, 24; Amiens (572), pág. 468; Quimper (535), pág. 89; Abbeville (599), pág. 313; Le Mans, *Revue de l'enseignement secondaire*, t. IV, pág. 59; Bourges, *Affiches de Bourges*, 17 de setiembre de 1783; Châtellerault (588), pág. 38; Orleáns (624), pág. 105; Eu (497); Norvins (223), I, 24. Para los premios ver las diferentes historias de colegios, los *Affiches* de las provincias, etcétera, y el *J. de Paris*. Para el Concurso general, el *J. de Paris*. — Pág. 281: Huellas de curiosidades filosóficas: Arras (556); Lisieux, *Revue de l'enseignement secondaire*, 1889, pág. 223; Bourges (746), pág. 92; Arras (556), pág. 104; Troyes (505), pág. 121; Pau (516), pág. 199; Montbéliard (547), pág. 124; Sorèze, etcétera (616), págs. 444, 467; Bourges (498), pág. 57. — Págs. 282 y 283: El espíritu de los alumnos y de los maestros. Irreligión: Desgenettes (77), pág. 26; Arnault (7), I, 42; Felletin, *Documents historiques*... con respecto a La Marche y el Limousin pub. por A. Leroux, E. Molinier, A. Thomas, 1883, pág. 277; du Veyrier (95); Caen (597), pág. 69; Malouet (182), I, 69; du Bois de Bosjouan (524), pág. 252; Pollin (231), II, 214; Chassaignon (55 *bis*); III, 84; Concurso general, Bachaumont, 24 de julio de 1784; presbítero Faucher (273), 10, 27, 52; de Romain (242), I, 54. — Pág. 284: Los plebeyos pobres en el colegio: La Chalotais (563 *bis*); Guyton (553), pág. 49 y (616), pág. 531; Neufchâteau (593); Alsacia (798), II, 84; Draguignan (836 *bis*); Le Mans (486), pág. 142; Sorèze (616), pág. 487; Louis le G. (530), I, 365, 448, 374; Mahérault, *Revue historique*... *du Maine*, 1921, pág. 135; Gireux (119), pág. 7; Beaumarchais (413), pág. 25; Colin d'Harleville y Andrieux; Prefacio de Andrieux a la edición de las *Œuvres* de C. d'Harleville, 1821; Romme (437); Dupont de Nemours (90), pág. 131. — Pág. 285: Marmontel (186), III, 157; Mallet du Pan (181), I, 130; Saint-Brieuc (811), pág. 173; Goujet (337), 1901, pág. 489; cartas a J.-J. Rousseau (1563 *ter*), Introducción (cartas a la Bib. de Neuchâtel); Glais (123); Dulaure (385), pág. 21; Prieur (236); véase Sicard (616), pág. 520. — Pág. 285: Sobre la educación de los futuros diputados revolucionarios, véanse las biografías de nuestra sección III, sus Memorias (sección I) y Kuscinski (407). — Pág. 286: Opiniones de los profesores: Bourges (498), pág. 56; Valenciennes (485), pág. 53; Amiens (572), pág. 462;

Carcassonne, Archivos de l'Hérault, C. 2813; Troyes (505), pág. 120; Toulouse (775), IV, 633; Montbéliard (547), pág. 137; Troyes (505), pág. 120; Baugé (528), pág. 22. — Págs. 287 y 288: Desgenettes (77), pág. 6; de Gadbled (597), pág. 82; Juilly (7), I, 60, 51; Lanjuinais (1272); François de Neufchâteau (833), pág. 360; Laromiguière (384), pág. 33; Billaud-Varennes y Fouché (7), I, 58, 56 y (110), pág. 46. El obispo de Nantes (578), pág. 180; Sérane, *Affiches de Toulouse*, 4 de enero de 1775; Gorsas (407). — Pág. 288: Manuales escolares: Curso de Batteaux, *Affiches de province*, 1778, pág. 126. — Pág. 289: Sobre los cuadernos manuscritos (562), pág. 408. — Págs. 289 y 290: Nepveu de la Manouillère (219), pág. 179 y (1577), 22 101, nº 153; el padre Le Roi, Bachaumont, agregados, 7 de febrero de 1774; Guyard y Lange (616), pág. 276. — Pág. 290: Seguy, *Mercure*, 1º de julio de 1759, pág. 125; 15 de julio de 1771, pág. 120; Migeot, *Affiches de province*, 1784, pág. 661.

Capítulo VI

Págs. 293 y 294: Los precios del *Mercure* y de los diferentes diarios se hallarán en los anuncios del *Mercure* y de los diversos *affiches* de las provincias, *passim*. — Págs. 294 y 295: Contenido de los artículos: *Année littéraire*, 1773, I, 17; 1776, VIII; 1779, I; 1783, VIII; 1784, VIII, IV. *Affiches de province*, 1778, pág. 167; 1777, pág. 190; 1780, pág. 195; 178, pág. 106; artículo sobre d'Alembert, 4 de febrero de 1778. — Pág. 295: *Mercure*, artículos sobre la muerte de Voltaire y sobre Voltaire, 15 de abril de 1778, 15 de marzo, 15 de abril, 15 de junio, agosto, setiembre, octubre de 1779, mayo, agosto de 1780; J.-J. Rousseau, octubre de 1778; Diderot, 15 y 25 de diciembre de 1778, págs. 136, 275; Helvétius, diciembre de 1772, pág. 75 y marzo de 1772, pág. 198; d'Alembert, diciembre de 1783. *Journal de Paris*, 1778, *passim*; 1779, 10 de octubre; 15 de abril de 1780; J.-J. Rousseau, 3 de marzo de 1779, 4 de abril, 1º de mayo, 10 y 11 de junio, 20 de setiembre, 11 de octubre, 5 de noviembre, 16 de diciembre de 1779, 27 de junio de 1780; Diderot, 24 de agosto de 1784. — Pág. 296: *Année littéraire*: Florian, 1782, VII; Rousseau, 1784, VI; Mably, 1776, IV, 1787, VIII. — Págs. 296 a 298: Doctrinas filosóficas: *Mercure*, 1º de octubre de 1771, págs. 91, 123; marzo de 1777, pág. 127; marzo de 1776, pág. 82; abril de 1777, pág. 65; 2 de octubre de 1784, febrero de 1774. Política: *Mercure*, febrero de 1775, pág. 137; diciembre de 1777, junio de 1775, pág. 96; 6 de marzo de 1784, pág. 27, etcétera; *Journal de Paris*, 7 de mayo de 1777, 30 de setiembre de 1778, 27 de octubre de 1783, 12 de setiembre de 1782, 14 de mayo de 1785, 9 de junio de 1783. *Journal des Savants*, marzo de 1786. *Année littéraire*, 1775, I; 1779, II; 1781, VI; 1785, II; 1784, VI. — Pág. 298: Aparición de los periódicos (no ofrecemos los testimonios para aquellos de los que hemos visto los primeros números y que se hallarán en nuestra bibliografía): Lyón (793) y (793 *bis*), (754), pág. 61 y *J. de l'Orléanais*, 19 de setiembre de 1788; Toulouse (899), y *J. de Lyon*, 1787, pág. 16; Nantes y Burdeos, *Af.* de Normandía, prospecto de 1762; Australie, Metz y Lorena (833), pág. XVIII; Franco-Condado (830), pág. 29; Picardía (751), II, 375; La Rochelle (765), II, 176; Tours y Aix, *Af.* de Orleáns, 27 de noviembre de 1772; Angers (879); Amiens, *Af.* de Reims, 16 de agosto de 1773; Marsella y Le Mans, *Af.* de Orleáns, 9 de diciembre de 1774; Delfinado (888), pág. 2; Poitou (384); Yonne (853), pág. 51; Dijón (875), 1904, pág. 200; Roye (758), II, 512; Auvernia (385), pág. 15; Periódico bretón, *Af.* de Reims, 31 de julio de 1780; Limoges, Bretaña, Sens, Meaux, Montpellier, en Bachaumont, 7 de agosto de 1780; Provenza, en Bachaumont, 25 de abril de 1781, *Af.* del Delfinado, 4 de mayo de 1787 y *Af.* de Chartres, 12 de marzo de 1783; Flandes (871), pág. 72; Roussillon, *Af.* de Orleáns, 21 de diciembre de 1781; Moulins (882); Troyes (900), pág. 236; Guyenne, en Bachaumont, 2 de diciembre de 1784; Nancy, *Af.* de Bourges, 23 de febrero de 1785; Saintes, en Bachaumont, 4 de diciembre de 1785; Nîmes, *Af.* del Delfinado, 13 de enero de 1786 y *J. de Lyon*, 1787, pág. 14; Baja Normandía, en Bachaumont, 10 de enero de 1786; Senlis (898). — Págs. 298 y

299: *Af.* de Normandía: Prospecto, 1762. — Pág. 299: Indiferencia filosófica: *Af.* de Reims, 26 de setiembre de 1774; *Af.* de Bourges, 20 de agosto de 1783; *Af.* de Lyón en (793 *bis*). — Págs. 299 y 300: Moral humanitaria: *J. de Lyon*, 1787; *Af.* de Chartres, 29 de mayo de 1782, 1º de enero de 1783; *Af.* del Delfinado, junio de 1776, pág. 23. — Págs. 300 y 301: Elogios de los filósofos; Rousseau: *Af.* de Normandía, 3 de setiembre de 1788; *Af.* de Chartres, suplemento IX, 1783; *Af.* de Reims, 20 de diciembre de 1779; *Af.* del Delfinado, 9 de noviembre de 1787; *Af.* de Orleáns, 23 de junio de 1780; *Af.* del Definado, 3 de marzo de 1788, 9 de abril de 1779; *J. de l'Orléanais*, 3 de noviembre de 1786 y *Af.* de Reims, 20 de noviembre de 1786; *Af.* del Delfinado, mayo de 1776, pág. 78 y 16 de octubre de 1778; *Af.* de Orleáns, 5 de julio de 1782; *Af.* de Toulouse, 3 y 10 de julio de 1782; *J. de Normandie*, 26 de julio de 1788; *Af.* de Orleáns, 25 de diciembre de 1767; *Af.* de Lyón (793 *bis*), así como para Voltaire; Voltaire: *Af.* de Orleáns, 20, 27 de abril, 11 de mayo de 1764, 8 de febrero, 22, 29 de noviembre de 1765, etcétera; *Af.* de Reims, 16 de noviembre de 1772, 9 de agosto de 1773, 10, 24 de enero de 1774, etcétera; 6 de mayo de 1776, 20 de setiembre de 1779; *Af.* de Bourges, 6 de agosto de 1783; *Af.* del Delfinado, 10 de noviembre de 1786; Condillac: *Af.* del Delfinado, 13 de octubre de 1780; Mably, *ibid.*, 13 de mayo de 1785; *J. de Lyon*, 1785, pág. 152. — Págs. 301 y 302: Anuncios de libros: resolución de 1785, archivos de l'Hérault, C. 2804; *Code de l'humanité*, *Af.* de Reims, 30 de noviembre de 1779; S. Maréchal, *Af.* del Delfinado, 31 de diciembre de 1784. Osadías filosóficas: *Af.* de Reims, 3 de setiembre de 1781; *Af.* del Poitou, 16 de noviembre de 1786; J. de Languedoc en *Journal de Paris*, 20 de noviembre de 1786. Sobre la religión: *Af. de Chartres*, 26 de marzo de 1783; *Af.* de Flandes, en Bachaumont, 8 de octubre de 1784. Tolerancia: *Af.* de Orleáns, 22 de marzo, 6 de mayo, 13, 20 de setiembre de 1765, 3 de abril de 1767; *Af.* de Burdeos, 28 de marzo, 22 de agosto de 1765; *Af.* del Delfinado, 7 de marzo de 1788. — Págs. 302 y 303: Curiosidades en lo social: *Af.* de Normandía, 29 de julio de 1763; *Af.* de Toulouse, 7 de agosto de 1782; *Af.* de Picardía, 9 de diciembre de 1775; *Af.* de Orleáns, 8 de setiembre de 1769; *Af.* de Reims, 30 de setiembre de 1782; *Af.* de Toulouse, 30 de octubre de 1782; *Af.* de Flandes en *Af. de Toulouse*, 24 de diciembre de 1783; *Af.* de Bourges, 8 de diciembre de 1784. Política: *Af.* de Toulouse (899), 1911, pág. 163; *J. de Normandie*, 15 de noviembre de 1788; Finanzas: *Af.* de Normandía, 14 de octubre de 1763; *Af.* de Reims, 15 de enero de 1776, 14 de mayo de 1787, 11 de diciembre de 1780; Necker: *Af.* de Reims, 12 de marzo de 1781; *Af.* del Delfinado, 9 de marzo de 1781. Sobre los norteamericanos: *J. de l'Orléanais*, 25 de mayo de 1787; *Af.* de Chartres, 10 de abril de 1782; *Af.* de Orleáns, 11 de diciembre de 1778, 9 de julio de 1779; *Af.* de Reims, 3 de mayo de 1779; *Af.* de Bourges, 15 de febrero de 1783. Difusión: Ciudad de Auriol, archivos BB 19 y CC 388; *Af.* de Reims, 30 de setiembre de 1772.

Capítulo VII

Pág. 305: D'Estrées (676); *nouvelles à la main*: (469), págs. 135, 147; Barbier (11), marzo de 1737, III, 80; Argenson (6), III, 58; Marville (353), I, 206; II, 91; Gérin (677), pág. 552. — Pág. 306: Sobre las disputas internas, véanse las obras de Amiable, Bord, Thory (713), Deschamps, G. Martin, Bricaud (668), Lesueur (691), etcétera. — Págs. 306 y 307: Número de logias: Amiable (651), pág. 36; *Tableau alphabétique*... Archivos de la Bastilla, nº 10 247; G. Martin (695), pág. 28. Número de masones: Deschamps (674), II, 91; Martin (695), pág. 101; A. Cochin (671); Lesueur (691). Número de logias en determinadas ciudades: Montpellier (678), pág. 127; Ruán: E. Lebègue, *Thouret*, París, 1910, pág. 29; Toulouse (679); Lyón, A. Steyert, *Nouvelle histoire de Lyon*, Lyón, 1899, t. III, pág. 403; Besanzón (723); Burdeos (669), pág. 82; Grenoble (872), III, 294. Pequeñas ciudades: Blaye, Tonneins, Pauillac (669), pág. 82; Fleurance (687), Lectoure, Saint-Clar (704); Carrouge (715), pág. 14; Libourne, Blanzac, *Revue libournaise*, 1900, pág. 111; Saint-Flour (673); Thouars (800), pág. 334; Bajo Delfi-

nado (684). — Pág. 307: Los masones y la opinión: Condenaciones (713), I, 82, 90; Monseñor de Saint-Luc (735), I, 323 y (695), pág. 111; Besanzón (723), pág. 65; Lunéville (713), I, 96; Logia de las *Nueve Hermanas* (655). — Pág. 308: Polémicas: *Année littéraire*, 1779, I, pág. 178 y VII, pág. 107. Le Forestier (688). — Pág. 309: G. Martin (691), pág. 52; *Le Voile levé* (729); el padre Lefranc, etcétera (691), pág. 5 y (720); Guillon (130). — Págs. 310 y 311: Clero y nobleza: Nobleza de provincia, Villeneuve-de-Berg (697), pág. 44; Artois (691), pág. 262; Saboya (395), I, pág. 215; duque y duquesa de Chartres (713), I, 121. Clero: Amiable (651), pág. 36; Lesueur (691), pág. 154; Clairvaux (694), pág. 3; Sens (698), pág. 185; Annonay (706), pág. 4; Poitiers (707), pág. 138; presbítero Lapauze (669); abadías (833), pág. 90; (799), pág. 422; (712); (679); Archivos de la Bastilla nº 10 247; Brun (669). — Pág. 311: Descripciones de las logias: Saint-Flour (673); Brest, L. Delourmel, *Histoire anecdotique de Brest*, París, Champion, 1923, pág. 181; Auxerre (722); Lesueur (691); Saint-Gaudens (699). — Págs. 311 y 312: Ortodoxia religiosa: Toulouse (679), pág. 241; Burdeos (669), pág. 87; *Las Nueve Hermanas* (466), pág. 99; Pau, *Bulletin de la société des sciences... de Pau*, 1923, pág. 29; Franclieu (111), pág. 236; logia *San Juan de Nancy* (695), pág. 38; Masonería artesiana (691), págs. 91, 160; Chaumette (696). — Pág. 312: Ortodoxia política: la *Étoile flamboyante*... (714), II, 128; Toulouse (679), pág. 242; Marsella (710); otras logias: (704), (706), *Revue libournaise*, 1900, pág. 111, (687), (691), etcétera. — Págs. 313 a 315: Ocupaciones masónicas: Dubuisson (326), 1737, pág. 35; Templo de Auxerre (698), pág. 188; Lamarre (147), pág. 234. Lesueur (691), pág. 265; de Brosses (316), pág. 113; Fonvielle (108), II, 31; Gauthier de Brecy (116), pág. 115; Mercier (1310), nº DLXXXIV (*Francs-maçons*); Arnault (7), I, pág. 143; Coutras: *Revue libournaise*, 1900, pág. 90; Montpellier (678); Lesueur (691), pág. 228; *Mercure*, octubre de 1774, pág. 37; Annonay (706), pág. 7; *Lyre maçonne* (716); *Avis sincère* (719). — Págs. 316 y 317: Predicación moral: Besanzón (723), pág. 46; *Journal de Lyon*, 1787, pág. 81. Archivos de la Bastilla, nº 10 247; logias de París (713), I, 128 y *passim*, y Bibl. de la ciudad de París, 104711; Guéret (873), 1905, pág. 170; Troyes (712). — Págs. 317 y 318: Sobre los masones místicos (688), (728), (668), (679), (717), etcétera; Dupont de Nemours (90), pág. 97. — Pág. 319: Filosofismo de la masonería: duque de Antin (695), pág. 79 y (651); Voltaire y la logia de las *Nueve Hermanas* (654); Guéret (873), 1905, pág. 170; discurso de 1764 (714), II, 74; *El Candor* (713), I, 135; Toulouse (679). — Págs. 320 y 321: Filaletes de Lila, Archivos de la guerra, número 3768; Montpellier (679), pág. 246; Besanzón (652), pág. 20; Coutras: *Revue libournaise*, 1900, pág. 108; Bergerac (598), pág. 91. Amiable (561), pág. 28. — Pág. 321: Igualdad de hecho: Nancy (661), pág. 101; Auch (667), pág. 30; Caen (708), pág. 401; Lyón (793 *bis*); Montélimar (684); Saint-Flour (673); Toulouse (679); Guardias franceses (683). — Págs. 321 y 322: Espíritu de desigualdad: Montélimar (684), 1912, pág. 235; 1913, pág. 688; Poitiers (707), pág. 138; Nancy (661), I, 232; Arras (691), pág. 135; Annonay (706), pág. 5; la *Étoile flamboyante* (714), II, 31, 57, 61. — Págs. 322 y 323: Espíritu revolucionario (697), pág. 63; *La Perfecta Unión* de Rennes (692). — Págs. 325 y 326: Acción prerrevolucionaria de las logias: Montreuil (670); Nivernais (658); Roux (707), L. P. R. (684). — Pág. 327: Tentativas de organización política: Véase Le Forestier (688), G. Martin (695), etcétera.

Capítulo VIII

Págs. 333 y 334: A las obras estudiadas por Fay, agregar A. Cloots (1169). — Pág. 335: Influencia de la Revolución norteamericana: Morellet (358), págs. 30, 51; Ségur (252), I, 76, 102. Talleyrand (260), I, 69, 120; Frénilly (112), I, 42. Marmontel (186), III, 158; Saint-Priest (250), I, 196; de Véri (275), I, 21, 404; Mollien (202), I, 61; Fars-Fausselandry (99), I, 154; Norvins (223), I, 15; Arnault (7), I, 51. Ciudad de Clermont (864), I, 110; Lamare (147), pág. 45; Estados de Bretaña (835), pág. 315. Para las *nouvelles à la main* véase especialmente Bib. del Arsenal, manuscrito nº 7083.

Capítulo IX

Págs. 348 a 350: Sobre la educación de los revolucionarios: (382); Danton (415); C. Desmoulins (391); Robespierre (402); Buzot (403); Vergniaud (412); Lombard de Langres (173); Carnot (51); Barère (409), (143), pág. 9 y (13); Billaud-Varenne (31); Barnave (1096) y (386). Goujon (401); Roederer (434), pág. 61; Dulaure (385), pág. 18; Barbaroux (431). Sus encuentros en las Universidades: (382) (410), y artículos de Kuscinski (407).

Capítulo X

Págs. 351-352: Opiniones sobre la instrucción del pueblo: Turgot (198), pág. 169, Holbach (1259), 4º discurso, parág. 20; Brissot (1150), artículo VI; *Affiches de Reims*, 13 de mayo de 1776; Metz (980); La Rochelle (978). — Pág. 352: Lyón (793 *bis*); Diderot 1204, III, 417; L.-S. Mercier (1310), cap. 579; Voltaire: carta del 1º de abril de 1766. Perreau (1344), pág. 22 y cap. 8. — Pág. 353: Rolland (561), pág. 380; Lezay-Marnesia (1289), cap. 13; conde de Thélis: *Plan d'éducation nationale en faveur des pauvres enfants*, París, Clouzier, 1779; Philipon (591); Terrisse (953), I, 181. Fleury (510), I, 377; presbítero Pluche, *Spectacle de la nature*, ed. de 1764, I, pág. 525; intendente de Borgoña, Archivos de Avallon, GG 53; Coyer (510 *bis*), págs. 258, 334. — Pág. 354: Le Chalotais (501), pág. 31; Guyton (553); Reboud (603); Mauduit (492), pág. 413 y *Année littéraire*, 1773, t. VIII; de Cerfvol (506 *bis*), arts. 16 y 17; Goyon (1232), t. III, cap. 14; Rolland, etcétera, en (534); d'Etigny (562), pág. 54. Véase además Sicard (616). — Pág. 355: Número de escuelas primarias: Aube (875), 1904; Langres, *ibíd.*; Auxerre (601); Condado de Nantes (578); Cherburgo, *Congrès des sociétés savantes*, sección de ciencias económicas..., pág. 245; Autun (507), pág. 330; Meurthe, etcétera (577), pág. 82; Lyón (490), pág. 29; Châlons-sur-Marne, Sens, Coutances, etcétera, en Ed. de la Chapelle, la *Instruction primaire dans le Bas-Poitou avant 1789*, Memorias de la sociedad literaria... de la Vendée, 1882-1884; Reims (847), III, 450; Auvernia (560), pág. 541; Saint-Valéry en A. Huguet, *Histoire d'une ville picarde, Saint-Valéry*, París, Champion, 1909, II, 654; (847), III, 450; Draguignan (850), pág. 31; diócesis de Léon (807), pág. 224; Maine-et-Loire (1040), pág. 76; Altos Alpes (585); Gex (983), nº 305. Testigos que saben firmar: Maggiolo (577); Romainville en G. Husson, *Histoire de Romainville*, París, Plon, 1905; Nogent, en A. Dufournet, *Nogent-sur-Marne*, Nogent, Sentis, 1914, pág. 57; Baugé (528), pág. 27; Creuse (480), pág. 362; Agén, Charente, Vendée, etcétera (982); Haute-Vienne (552), pág. 41. — Págs. 356 a 357: Estado de la opinión en el pueblo: Sennemaud (1555), pág. 399; Barruel (659), cap. 16; Bouillé (41), pág. 54; informe del arzobispo de Arles (807), pág. 178; Coyer (1179), pág. 16; Mercier (1310), nº 756 "Libros"; Retif (240), pág. 130; Storch (1504), pág. 370; Andrews (442), pág. 254. J.-J. Gautier (991), pág. 846; duque de Mortemart en Métra, 6 de abril de 1775; señor de Vibraye, *ibíd.*, 13 de marzo de 1776; feria de Saint-Germain (444), pág. 6; *Journal de Verdun* (833), pág. 286; Villers-sire-Nicole (836), pág. 223; Agén (446), pág. 349. — Pág. 357: Los *Cahiers*: Bar-sur-Seine (1005); Montpellier (1050), pág. 646; Saint-Maixent (1524), pág. 412; Gray (992), I, 59. — Págs. 358 a 360: Hijos de gente humilde: Marmontel (186); Retif (398); Thomas, en E. Micard, *A. L. Thomas*, París, Champion, 1923; Hoche (492), pág. 15; Pourchet (234); Teyssiné (396); Franklin (1523); Gargas, *ibíd.*; Dutens (93), II, 87; Bosquet de C. (464), pág. 396; la Salpêtrière (217), pág. 119 y (1560), III, 96; opiniones de curas de Reims (1019), pág. CCLXXXVII.

Capítulo XI

Pág. 361: Edicto de Necker, Métra, 26 de julio de 1779. — Pág. 363: Bibliografía de Stourm (1573); sobre el *Compte rendu* de Necker (1568), II, 363; Mallet du Pan (181), I, 141, Bachaumont, 18 de enero, 10 de mayo de 1785; sobre los almanaques, Bachaumont, 6 de enero de 1787 y (1399), 3 de enero de 1787. — Págs. 363 y 364: Los parlamentos: de Véri (275), I, 64; Bachaumont, 20 de diciembre de 1769, *nouvelles à la main* (470), folios 43, 48; Ducis (328), 9 de abril de 1771; Hardy (132), I, 263; Mme. de Mesmes (388), pág. 112. Opinión de la gente humilde: Mellier (189), pág. 215; Mercier (191), pág. 249; Grenoble (289), pág. 543; Reims (288), pág. 261; Bourges (867); Châlons (6), VIII, 153; Bachaumont, Suplementos del 15 de junio de 1771; sobre el *Ami des lois*, Métra, 13 de julio de 1775; sobre el *Manifeste aux Normands* (741), III, 456. — Pág. 365: Casos y escándalos diversos: caso de los tres enrodados (1571); la hija de Salmon (858), pág. 27; Métra, 21 de abril de 1780, 5 de junio de 1782, 7 de mayo de 1783; duque de Pecquigny (332), I, 443 (11 de junio de 1768); duque de ***, Métra, 18 de agosto de 1774; Choiseul, Bachaumont, 22 de febrero de 1784; d'Entrecasteaux, Métra, 22 de noviembre de 1784; caso del teatro de Beauvais, Bachaumont, 2, 7, 9, 17 de abril, 13 de mayo de 1786; *Mercure*, 8 de abril de 1786; Chénier (1165), pág. 160. — Págs. 365 y 366: Libelos: Marais (184), 1732, IV, 340; Sigorgne (1520), II, 192; Barbier (11), IV, 377; d'Argenson (6), V, 372, 402, 411; VI, 15, 404; VII, 16, 20, 50, 51, 56, 78, etcétera; allanamientos (1391), XVII, 21; Mulot (217), págs. 68-92; *Adresse presentée*... en Métra, 18 de agosto de 1776. Sobre los libelos cf. Bachaumont, Métra, el *Observateur anglais*, etcétera, *passim*; Dulaure (385), pág. 33; fábula del granjero, Bachaumont, 27 de abril de 1787; mercado de Troyes (255), pág. 43; *nouvelles à la main* en provincia (747), pág. 149, (966), pág. 14, (899), pág. 171, (465). — Pág. 367: Canciones (1397); Bachaumont, 21, 29 de febrero, 6 de marzo de 1776, 19 de abril de 1782, etcétera; las conversaciones: (1310), nº 116; arrestos (6), IV, 99; caso Moriceau (357), págs. 401, 407 y (1529 *bis*). — Pág. 368: La miseria; el precio del pan; Bretaña (825), pág. 134; Merfy (259); Reims (1019), pág. LXII; Mayenne (790), pág. 557; Los Daurée (68); Villars (868), pág. 26; Gascuña (873), pág. 133; Saint-Omer, H. de Laplane, en *Bulletin de la Société des antiquaires de la Morinie*, 1867. — Págs. 369 y 370: Condiciones de los campesinos: Marion (1545 y 1546); de Véri (275), I, 167, 346. Conclusiones mitigadas: Le Lay (818), J. de la Monneraye, *Le régime féodal et les classes rurales dans le Maine au 18e siècle*, París, 1922; Besnard (29), I, 34; Loutchisky (1543 *bis*). Conclusiones desfavorables: Kovalewsky (1534), II, ap. 1; Sée (1567); Laurent (1019); Introducción; Rutlidge (452 *bis*), pág. 22; Young (454), 21 de setiembre de 1788, 2 de julio de 1789, etcétera; Ruillé (156). Agréguense numerosos testimonios: d'Argenson, *passim*; Crommelin (66), pág. 325; Besnard (29), I, 32, 297; Latapie (446), pág. 342, 367; Charmeteau (55), pág. 391, 394; Deladouesse (73), pág. 15; Théron (866); Durengues (778); Granet, *Histoire de Bellac*, Limoges, 1890, pág. 210; Mathieu (833), pág. 338, etcétera, etcétera. — Pág. 370: Sobre la suerte de los obreros: Bonnassieux (1507), Funck-Brentano (1526), Kovalewsky (1534), G. Martin (1550), Riffaterre (1563), Sée (1567), Bloch (740). Sobre el pauperismo: Bloch (740), pág. 5; Bretaña (782); Amiens, Bachaumont, 24 de marzo de 1782; Vitré (786), pág. 10; Mur de Barrez (849), II, 230; Pontivy (819), pág. 268. Agréguese G. Martin (1550), pág. 185; Voisin (283), etcétera. — Pág. 371: Sobre los motines y revueltas de colegio: d'Argenson (6), I, 18; VII, 415; Vaublanc (273), pág. 11; Marmontel (186), I, 30; Arnault (7); Bouillé (41), I, 12; l'Abbaye-au-Bois en L. Perey, *La comtesse Hélène Potocka*, París, Champion, 1888; Lallemand (568), pág. 233; Favier (533), pág. 48; Jullian (140), pág. 50; Schimberg (612), pág. 306; Bouchard (491), pág. 121; Dreyfus (522). Indisciplina fuera del colegio: Bruneau (498), pág. 18; Jaloustre (560), pág. 409; Fonvielle (108), I, 59; Picard (592), pág. 62; Clouzot (757), pág. 175; Moreau de Jonnès (212), pág. 451. — Pág. 371: Motines. París: además de las memorias citadas, Mopinot (357), 15 de setiembre de 1757; Collé (64 *bis*), I, 170, 214; Métra, 20 de junio de 1778. Sobre la guerra de las harinas en provincia: Bachaumont, 1775,

passim; (760), pág. 59; (848), pág. 202; E. Rousse, (856), pág. 297; (823), pág. 410; (758), II, 411; (783), pág. 68; (768), pág. 188; (195), pág. 270; (756), cap. 1; (147), pág. 26. Motines, 1715-1747: Barfleur (814), pág. 322; Caen (291), pág. 298; otros, Ruán... Estrasburgo, *ibid.* y Barbier (11), 1725, I, 399; Saint-Étienne (865), págs. 196, 201, 210; Bretaña (825); Saint-Lô (777), IV, 421, 463; Ruffec... Angulema (6), II, 159, 213; alrededores de París (6), III, 131, 168; Lila (6), III, 61; Romorantin (6), III, 403; Machecoul (825), pág. 328; Port-Lannay (860); Toulouse (6), V, 124, (772), II, 347; Dinan (825), pág. 328. — Págs. 371 y 372: 1748-1770: Nantes (825), pág. 328; Normandía (464), pág. 390; (35), pág. 15 y (190), pág. 441; Arles (868), pág. 28 y (6), VII, 81; Rennes... Fontainebleau (6), VII, 83-333; Tréguier y Lannion (825), pág. 328; Fougères, *ibid.*; Cherburgo (777), IV, 527; Nantes-Pontivy (825), pág. 328 y (819), pág. 267; Troyes (744), IV, 534 y (255), pág. 27; Ruán (132), I, 89; Saint-Brieuc, *ibid.*, pág. 98; Tours (774), pág. 339; Châlons (1019), pág. CCLXXXVI; Reims (465), julio de 1770, (288), pág. 256; Troyes (257), pág. 171. — Pág. 372: 1771-1787: Nancy (846); Rambervillers (785), pág. 108; Dormans (1019), pág. CCLXXXVI; Vire (777), IV, 510; Metz, Métra, 8 de noviembre de 1783; Créon (752); Aix, Limoges (132), I, 399; Montauban (87), I, 7; Montpellier, Toulouse, H. Carré en la *Histoire de France*, publ. bajo la dirección de E. Lavisse; Burdeos, *Archives historiques du département de la Gironde*, 1879, pág. 382; Tours (349), pág. 555 y (789), II, 204; Fismes (1019), pág. CCLXXXVI; Grenoble (470), 28 de octubre de 1777; Grenoble, Métra, 13 de noviembre de 1777 y (1399), 30 de octubre de 1777 y 24 de junio de 1778; Toulouse (773), 1920, pág. 133; Montereau (1492), pág. 481; Poitiers (465), pág. 199; Vivarais y Gévaudan (772), II, 660; Caen (147), pág. 133 y Caen... Carentan (777), IV, 604; Poitou (1492), págs. 484, 489; Morlaix... Saint-Brieuc (825), pág. 328; Ville-en-Tardenois (1019), pág. CCLXXXIX; Lyón... Nîmes (1492), pág. 488 y (1550), pág. 185. — Pág. 372: Motines por causas diversas, 1715-1747: París (1529 *ter*); (11), I, 120, 171, 420; Bourg (748), pág. 324; Sommières, Archivos del Hérault, C. 1269; Clermont (864), I, 108; Tours (353), I, 157; París (11), VIII, 230; Lyón (837), pág. 818. — Págs. 372 y 373: 1748-1770: (11), IV, 401, 423 y s. (6), VI, 202, documentos Joly de Fleury, números 1101-1102 y (1529 *ter*); Béarn (6), VI, 165; Vincennes (464), pág. 389; Ruán (11), V, 212; Auriol, Archivos de Auriol, CC 76; París (6), IX, 288; Palais-Royal (357), julio, págs. 159, 160; Dijón (195), pág. 192; Agén (180), 1899; pág. 52; Lyón, (837), pág. 825. — Pág. 373: 1771-1787: Llanura de Sablons (132), I, 264; Pamiers y Foix (810), II, 390; Nantes (835), pág. 248; Bretaña, Métra, 6 de diciembre de 1777; le Merlerault (991), pág. 245; París (1399), 12 de enero de 1780; Gontaud en J. Andrieu, *Histoire de l'Agenais*, París, Agén, 1893, pág. 236; Burdeos, Bachaumont, 9 de junio de 1783; Lyón (366), I, 625 y Bachaumont, 9 de setiembre de 1786. — Págs. 373 y 374: Pasquines, París: 1742 (11), VIII, 195; 1743 *ibid.*, III, 427; 1752 (6), VII, 353; 1753, *ibid.*, VIII, 35; 1754, *ibid.*, VIII, 280; 1757 (297), 1899, I, 420 y (11), VI, 442; 1758, (357), junio, 13, 18 de setiembre de 1758 y (11), VII, 90, 92, 94; 1768-1769 (132), I, 109 y s.; 1771-1787, Bachaumont, Suplementos, 3 de abril, 3 de junio de 1771; (132), I, 260, 236, 241; Bachaumont, Suplementos, 25 de enero de 1772; 1782 (217), pág. 73; 1786, Bachaumont, 13 de octubre de 1786. Provincia: Boulogne, Archivos, nº 1569; Grenoble (465), pág. 7; Noyers (147), pág. 198. — Pág. 374: Sobre las huelgas, véase Rouff (1563 *) y (1507), (1526), lugo (808), (759), pág. 324, (806), pág. 622, Bachaumont 1º de marzo de 1786; J. Fournier, *Répertoire des travaux de la société de statistique de Marseille*, 1900-1901, pág. 223; *Annales des Alpes, Recueil des archives des Hautes-Alpes*, 1899, págs. 106-108. — Págs. 374 y 375: Manifestaciones populares: 1740: (6), III, 171, 172; (471), pág. 260; 1749: (6), VI, 71; (11), V, 115, 121; 1757, (357), págs. 771, 776, 791; 1772, Bachaumont, Suplementos, 26 de setiembre de 1772. Provincia: Vatan (298), pág. 296; H. Carré (1514), pág. 317 y s. — Págs. 375 y 376: Previsiones de la Revolución: Morellet (358), 5 de noviembre de 1772, 22 de enero de 1773; Mercier (1310), cap. 460 (*Émeutes*); Malouet (182), I, 215; Ségur (252), I, 21; Lablée (142); Moore (450), I, 32-36; Mme. d'Épinay (336), I, 375; Mercier (1310), nº CCCCLX (*Émeutes*); Mme. de *** (357), 31 de ma-

yo de 1757; Amiens (751), II, 397; de Girardin (122), I, 61; Lefebvre de B. (161), pág. 370; Mellier (18), págs. 215, 228. A partir de 1787-1788, ante las perturbaciones de toda índole, esos temores se multiplican, por supuesto.

Capítulo XII

No ofrecemos el número de página para los cahiers *publicados en las obras que los clasifican por orden alfabético de las parroquias.*

Págs. 377 y 379: Valor de los *cahiers*: Arnaud-Guilhem (1073), pág. 201; Azondange, Xirxange y Maizières (1046), pág. 489; Pouchat y Sainte-Foy (1033); Mirecourt (577); Digne (983), pág. 113; Vouvant, *ibíd.*, pág. 135; Bertranbois y la Forêt (1046), pág. 115; Saint-Auban (585), pág. 64; Cosne (1801), pág. 361; Vihiers (1075), t. I, cap. 2; Pourcieux (983), pág. 136. — Págs. 379 y 380: Libertad de prensa: Quercy (1063), pág. 89; Villefranche-de-Rouergue (1079); Beauvais y Senlis (1007), págs. 139, 438; Saint-Aignan (995). Reformas diversas: Castillon (1033), pág. 361; El Havre (1028); Bailleul (1061), I, 184; Seuzey (1043), pág. 322; Aval (1062), pág. 98; Neuville-sur-Orne (1037); Sénéchas (1053). Pedidos referentes a la instrucción primaria. Proporción de los pedidos, véase la indicación de las publicaciones correspondientes en nuestra Bibliografía. — Pág. 381: Hostiles a la instrucción primaria: Tercer Estado de París (983), pág. 156; Courpiac (1033). — Págs. 381 y 382: Nobleza: Bar-sur-Seine (1005), III, 466; Clermont-en-Beauvaisis (1007), pág. 245; Blois (1010); París (1007). Clero: Autun (983), nº 309. — Págs. 381-382: Tercer Estado: Saint-Flour (1001); Saint-Malo (1066); Versalles (1018), pág. 241; París (983) y (1060); Étampes (1025), I, 315; Alta Auvernia... Dourdan (983); Orleáns (1059); Beaugency (*ibíd*); Dunquerque y Montreuil (1061), pág. LXXV; Verdun (1076). Pequeñas parroquias: Vincennes (1060); Vaucresson (*ibíd.*); Mouthon-sur-Cher, Couddes (1010); Aunac... Saint-Martin-du-Clocher (996); Carvin... Avrincourt (1061), págs. LXXXIX-XCI; La Romagne... Vauchrétien (995); Bigorre (1099); Auxerre (1003); Amont (992); Beaujolais (1006); Metz (1046). Habondange (1046); Fayence (1024); Connerré, Crane (1039); Ouville (1057), pág. 107; Cambronne (1007), pág. 553; Belleville... Rosny (1060); Vihiers (995); Trégomar (1066); Blancménil (998); Précy... Nohant (1012). Donnemain (1010); Saligny, Sergines (1070); Treigny... Tracy (983). — Págs. 382 y 383: Enseñanza secundaria y superior: Guingamp (1066); Beaujeu... Saint-Lager (1066), pág. 489; Dôle (1023), pág. 198; Châteaubriant (1066); Beauvaisis (1007), pág. 282; Évron (1039); Bourbon-Lancy (983); Noyon (1058); Libourne (1033); Mantes (983): Bergues (1026); Riom (1001); para las becas: (983) y (1011) (parroquia de Monteines) y (1073), (Toulouse), pág. 81. — Pág. 383: Reforma de los estudios. *Cahiers* tipo de Angers (995), págs. CLXXXVIII, CCXVI, CCXLIII; Metz (1045), pág. 201; Orleáns (1059), II, 146; Angers (995); Rennes (1066); Cosne (1081); Baudéan (1017); Saint-Yrieix (1027); Rochefort (1069); Clermont-Ferrand; Vivarais (1080), pág. 40; Agenais (987), pág. 342; El Havre (1029), págs. 126, 206. *Cahiers* de parroquias: Civray, Melle (1021); Bréau (1053), I, 162, II, 85; Condé... Juvigny (1042); Callas... Roquebrune (1024); Ponchat (1033); Frayssinet... Saint-Martin (1016); Orleánais (1059). — Págs. 383 y 384: Educación cívica y nacional: Calaisis (1061), pág. LXXI; Blois (1010), II, 430; Étain... París (983) y (1059); Castres (1018); Saint-Mihiel (983), Nº 320; París *extra muros* (1060); Villefranche (1079); Orleáns (1059); Saint-Mihiel (577), pág. 78; Rodez, Saumur (1082), I, 84 y ss.; Toul... Dijón, etcétera (983). Tercer Estado de Mantes (983); Marsella (1044); Limoges (1034); Maine-et-Loire (1040); Senlis (1007), pág. 462; Lyón... Bruyères (983); La Rochelle, Riom (1082), pág. 261 y sigs.; Clermont, Saint-Flour (1002); Maine-et-Loire (1040); París (1060); Parroquias de: Lezoux, Saint-Bonnet (1001), págs. 34-35; Callas (1024); Saint-Jean, Saint-Dionisy (1053); Saint-Martin... Saint-Laurent (1066); Saint-Aignan (995). — Pág. 384: Libertad de prensa. Limousin según Guibert (1035), pág. 86. Nobleza: Caen: (1015), pág. 244; Bourbonnais (1011); Artois... Calaisis (1061), págs. LXIX-LXXI; Agenois (987),

pág. 304; Marche (1035), pág. 68; Limousin (*ibíd.*); Sens (1070); Lila (871), I, 20; Marsella (1044); Angulema (996); Châlons-sur-Marne, Sézanne (1019), I, 844, III, 477; Nimes (1053), pág. 580; Troyes (1005); Clermont (1007), pág. 246; Chaumont... París (1082), II, 65; París (1060); t. III. — Pág. 385: *Cahiers* del Tercer Estado: Château-Salins (1038); Lezoux (1001), pág. 33; Epernon (1049); Angers (995); Châlons-sur-Marne (1019), I, 858; Nimes (1053); Lisieux (1036), págs. 224-229; Autun y Montcenis (1000); Montauban (1048); Montreuil... Saint-Pol (1061), Caen (1015); El Havre, Graville (1029); Campan (1017), pág. 36; Marsella (1044); Alençon (991); Villefranche (1079); Étampes (1025), I, 299, II, 17; Castillon (1033); Verdun (1076); Versalles (1078); Nîmes... Riom (1082), III, 65; Bourges (1012); Quimper... Lamballe (1066); Beaucaire, Uzès (1053); Cognac (996); Saint-Yrieix (1027); parroquias de París (1060), t. III. — Pág. 385: Corporaciones, bailías, etcétera. Sisteron (1071); Autun, Semur, Bourbon-Lancy (1000); Dijón (755), pág. 265; Caen (1015); Limoges (1034); Angers (995); Bourges (1012); Rennes (1066); Vivarais (1080), pág. 43; Auvernia (1002), pág. 341. *Cahiers* de parroquias: Blois (1010); Nîmes (1053); Rennes (1066); Angers (995); Campan (1009); Nivernais (1055); Landes (1031); Vincennes, Passy (1060), t. IV; Draguignan (1024); Versalles (1078); Meudon (1078); Libourne (1033); *Cahiers* tipo: Dompierre... Marseilles-les-Aubigny (1055); región de Angers (995). — Pág. 386: Tolerancia: Villiers-le-Bel, etcétera (1060), t. IV.

ESTE LIBRO
SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 18 DE AGOSTO
DE 1969
EN MACAGNO, LANDA Y CIA.,
ARAOZ 164, BUENOS AIRES.